

EINGEORDNETE FREIHEIT

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — A.F.J. KLIJN
G. QUISPEL — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XXVIII



EINGEORDNETE FREIHEIT

FREIHEIT UND VORSEHUNG BEI ORIGENES

VON

H.S. BENJAMINS



EJ. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1994

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Benjamins, H.S.

Eingeordnete Freiheit : Freiheit und Vorsehung bei Origenes / von
H.S. Benjamins.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN
0920-623X : v. 28)

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 9004101179 (cloth : alk. paper)

1. Origen—Views on free will and determinism. 2. Free will and
determinism—History. 3. Origen—Views on providence and government
of God. 4. Providence and government of God—History of doctrines—
—early church, ca.30-600. I. Title. II. Series.

BR65.O68B36 1994

233'.7'092—dc20

94-33775

CIP

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

[Vigiliae Christianae / Supplements]

Supplements to Vigiliae Christianae ; formerly Philosophia
Patrum ; texts and studies of early Christian life and language.
- Leiden ; New York ; Köln : Brill.

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

NE: HST

Vol. 28. Benjamins, Hendrik S.: Eingeordnete Freiheit. -1994

Benjamins, Hendrik S.:

Eingeordnete Freiheit : Freiheit und Vorsehung bei Origenes /
von H.S. Benjamins. - Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1994

(Vigiliae Christianae : Supplements ; Vol. 28)

ISBN 90-04-10117-9

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 10117 9

© Copyright 1994 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in
a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written
permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal
use is granted by E.J. Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALT

Vorwort	vii
Ausgaben und Übersetzungen der Werke des Origenes	viii
Abkürzungsverzeichnis	x
 Einführung	 1
 I. Das philosophische Problem der Entscheidungsfreiheit ..	 9
II. Origenes über die Entscheidungsfreiheit	50
III. Entscheidungsfreiheit und Vorsehung bei Origenes und den griechischen Philosophen	122
IV. Die <i>Oikonomia</i> Gottes bei Origenes	166
 Ergebnisse	 212
Bibliographie	216
Namenregister	223

VORWORT

Nachdem die vorliegende Dissertation zu ihrem Abschluß gekommen ist und jetzt in Druck erscheint, möchte ich mich an dieser Stelle bei denjenigen, die an dem Zustandekommen dieser Arbeit grundlegend beteiligt waren, für ihre Unterstützung und Begleitung bedanken.

Am meisten habe ich Prof. Dr. J. Roldanus, dem Promotor dieser Arbeit, zu danken, der mich während des Theologiestudiums an der Universiteit Groningen mit Origenes bekannt gemacht und während vieler Jahre mit seiner Hilfe und Kritik gefördert hat.

Prof. Dr. W. A. Bienert bin ich zu größtem Dank verpflichtet, da er meinen Studienaufenthalt an der Philipps Universität in Marburg sehr ergiebig gemacht hat und seitdem mit seiner Beratung sehr viel zur Entwicklung dieser Arbeit beigetragen hat.

Insbesondere möchte ich an dieser Stelle Prof. Dr. J. C. M. van Winden meinen großen Dank aussprechen. Dadurch, daß er unermüdlich mit seiner scharfen und spitzen Kritik die Schwächen und Fehler meiner Argumentationen und Übersetzungen aufgedeckt hat, hat er mich vieles gelehrt und hat die Arbeit an Klarheit sehr gewonnen.

AUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN DER WERKE DES ORIGENES

AUSGABEN DER WERKE DES ORIGENES

Folgende Ausgaben wurden verwendet:

Nach der Ausgabe der SC: *Philokalie* 21-27 (SC 226 von E. Junod, 1976), *CC* (SC 132, 136, 147, 150, 227 von M. Borret, 1967-1976), *ComMat X-XI* (SC 162 von R. Girod, 1970), *ComJoh I-XX* (SC 120, 157, 222, 290 von C. Blanc, 1966-1982), *ComHoh I und II* (SC 375 von L. Brésard und H. Crouzel, 1991), *HomGen* (SC 7 von H. de Lubac und L. Doutreleau, 1976), *HomEx* (SC 321 von M. Borret), *HomLev* (SC 286, 287 von M. Borret, 1981), *HomJos* (SC 71 von A. Jaubert, 1960), *HomSam* (SC 328 von P. und M.-T. Nautin, 1986), *HomHoh* (SC 37 von O. Rousseau, 1966), *HomJer* (SC 232, 238, von P. Nautin und P. Husson, 1976-1977), *HomEz* (SC 352 von M. Borret, 1989), *HomLuk* (SC 87 von H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, 1962).

Nach der Ausgabe der GCS: *PE* (Origenes Werke Bd. 2 von P. Koetschau, 1899), *ComMat XIIff.* (Bd. 10/1-12/2 von E. Klostermann, E. Benz, L. Früchtel und U. Treu, 1935-1955), *ComJoh XXVIII und XXXII und Fragmente* (Bd. 4 von E. Preuschen, 1903), *HomNum*, *HomRich* (Bd. 7 von W. A. Baehrens, 1921), *HomJes*, *ComHoh III und IV*, *HomHoh* (Bd. 8 von W. A. Baehrens, 1925), *HomJer Fragmente* (Bd. 3 von E. Klostermann, 1901).

Nach der Ausgabe von Migne, *Patrologia Graeca*: *ComRöm* (PG 14). *ComRöm I-III* nach C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 1-3, Freiburg, 1990.

Nach der Ausgabe von H. Görgemanns und H. Karpp: *PA* (Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, 2. Auflage, Darmstadt, Seiten- und Zeilenangabe nach der Ausgabe von P. Koetschau, GCS Bd. 5).

ÜBERSETZUNGEN DER WERKE DES ORIGENES

Im allgemeinen wurden übersetzte Zitate des Origenes folgenden Übersetzungen, zuweilen leicht verändert, entnommen:

P. Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, Bibliothek der Kirchenväter Bd. 52/53, München, 1926/27.

P. Koetschau, *Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium*, Bibliothek der Kirchenväter Bd. 48, München, 1926.

H. Görgemanns und H. Karpp, *Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien*, Texte zur Forschung, 2. Auflage 1985, Darmstadt.

R. Gögler, *Origenes, Das Evangelium nach Johannes*, Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde Bd. IV, Zürich-Köln, 1959 (Auswahl).

H. J. Vogt, *Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus I*, Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 18, Stuttgart, 1983, (Buch X-XIII).

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,
Leipzig-Berlin, 1897ff.
SC Sources Chrétiennes, Paris, 1942ff.
SVF I. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig, 1903-1905.
CC Contra Celsum
GK Genesiskommentar, Philokalie Kap. 23
PA Peri Archon
PE Peri Euches
RK Römerbriefkommentar, Philokalie Kap. 25

Die übrigen Werke des Origenes werden folgendermaßen abgekürzt:

- ComJoh Johanneskommentar
HomEx Exodushomilie
usw.

Andere Abkürzungen wie allgemein üblich, vgl. LThK I, 7*-48* und S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, New York, 2. Aufl. 1994.

EINFÜHRUNG

Die zwei Themen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Vorsehung bilden den Kern der Systematik der Theologie des Origenes. Sie sind Voraussetzung seiner Auffassung von der Schrift, und sie bedingen den Prozeß der Verwandlung des Menschen zur Gottähnlichkeit.

Aus Freiheit und Vorsehung sei die ganze Lehre des Origenes abzuleiten, behauptete J. Daniélou¹. Gott hat in einer ersten, geistigen Schöpfung die Vernunftwesen alle gleich geschaffen und sie mit Freiheit ausgestattet. Die freien und veränderungsfähigen Vernunftwesen können sich von Gott entfernen, und sie tun das auch. Der Kosmos ist eine Folge dieses Abstiegs; im Kosmos werden die Wesen zusammengefügt und entsprechend dem Maß ihrer Entfernung von Gott an einer Stelle eingeordnet. Die Geschichte wird dann zeigen, wie Gott, der die Freiheit respektiert, d.h. die Vernunftwesen nicht zwingt, sondern sie überzeugt, die Gesamtheit der geistigen Schöpfung, wie sie zu Anfang gegeben war, durch zahllose *aeonen* hindurch zu ihrer ursprünglichen Einheit führen wird. Wenn diese ursprüngliche Einheit völlig wiederhergestellt ist, werden alle *logikoi* dem Logos aufs neue unterworfen sein, und dieser wird sie dem Vater unterwerfen. "Telle est la perspective générale de cette construction grandiose et simple à la fois."²

Die Freiheit des Menschen und das Handeln Gottes bestimmen auch Origenes' Verständnis des biblischen Wortes und seine exegetische Arbeit. Der Logos Gottes hat sich im Menschen Jesus und im Schriftwort inkarniert, um sich dem gefallen Menschen anzupassen und sich ihm durch Leib und Sprache zu offenbaren³. Das Wort, der Logos, enthüllt sich jedem Einzelnen, entsprechend seinem Vermögen es zu verstehen, und entsprechend seiner freien Entscheidung, das Wort Gottes aufzunehmen. Der Logos unterrichtet und erzieht die Menschen, er hebt sie vom buchstäblichen Sinn zum geistigen Verständnis des Wortes empor, damit der Mensch, vermittelt durch das Wort und durch seine Teilhabe an dem Wort, gottähnlich werde. Im Dienste dieser Pädagogie des Logos stehen auch Origenes' exegetische und homiletische Arbeiten. Durch die Exegese will Origenes die Erziehung durch den Logos in der Schrift erschließen, und in seinen Homilien appelliert er an die

¹ J. Daniélou, *Origène, le génie du christianisme*, Paris, 1948, S. 204.

² J. Daniélou, *Origène, le génie du christianisme*, Paris, 1948, S. 204.

³ Siehe R. Gögl, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963.

Freiheit seiner Hörer, indem er sie zum Verständnis des Textes auffordert und sie mahnt, dem Text im eigenen Leben gerecht zu werden⁴.

Der Erziehung durch den Logos entspricht eine ständige Veränderung und Verwandlung des Menschen, dessen Wesen nicht festliegt, sondern durch die Freiheit bestimmt wird. Aus dem pädagogischen Handeln Gottes und der Freiheit der Wesen ergibt sich ein Prozeß, worin die Vernunftwesen aus dem Zustand des Falls zur Rückkehr zu Gott geführt werden. Die Verwandlungen des Menschen in diesem Prozeß wurden von H. Crouzel auf Grund einer Theologie des Abbilds bei Origenes dargestellt⁵. Der Mensch war nach dem Bild des Abbilds Gottes — des Logos — geschaffen worden, er korrumpierte das Bild aber durch die Sünde, als er ein entgegengesetztes Bild für sich annahm. Durch die Erlösung durch Christus kann dem Menschen, wenn er sich bekehrt, das ursprüngliche Bild zurückgegeben werden, damit das Bild auf einem Weg des spirituellen Fortschritts zur Ähnlichkeit mit dem Abbild Gottes, und durch den Logos zur Gottähnlichkeit, werde.

Mit den zwei Themen der Freiheit und der Vorsehung, die sein ganzes Denken in seinen verschiedenen — systematischen, biblischen und spirituellen — Bereichen prägen, befand Origenes sich vor allem im Widerspruch zum Gnostizismus, dessen Theologie er ständig zu widerlegen und zu überbieten versuchte.

Nach gnostischer Auffassung ist der Mensch schuldlos in die vom alttestamentlichen Schöpfergott verwaltete Welt gefallen. Die *Pneumatiker* — eine Menschenklasse, die sich der Natur nach von *Psychikern* und *Hylikern* unterscheidet — gehören aber wegen ihrer pneumatischen Natur nicht in diese Welt hinein. Aus dieser Welt, die ihrem pneumatischen Selbst völlig fremd und feindlich ist, können sie sich aber unmöglich auf Grund der Entscheidungsfreiheit erlösen, sondern sie werden vom höchsten und guten Gott, der dem Demiurgen übergeordnet ist, daraus erlöst.

Gegen den Gnostizismus setzt Origenes die Lehre vom einen, guten und gerechten Schöpfergott, dem Gott des Alten und des Neuen Testaments, voraus. Er behauptet, daß der Mensch sich aus eigener, freier Entscheidung und darum nicht schuldlos von Gott entfernte und daß Gott daraufhin diese Welt als einen Ort der Erziehung der freien Wesen geschaffen habe. Er lehnt die Vorstellung einer unveränderlichen und festgelegten — pneumatischen oder sonstigen — Natur des Menschen ab und behauptet, daß eben die Frei-

⁴ Siehe dazu K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, 1986, und E. Junod, *Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik*, in: "Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit", Erlangen, 1980, und W. Bienert, *Zum Logosbegriff des Origenes*, in: "Origeniana Quinta", Leuven, 1992, S. 418-423.

⁵ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.

heit das Wesen des Menschen bestimmt, so daß nicht nur *Pneumatiker* von der Welt befreit werden, sondern alle Vernunftwesen in dieser Welt durch Erziehung erlöst werden können⁶.

Um die gnostischen Auffassungen widerlegen zu können, hat Origenes sich auf die Philosophie seiner Zeit eingelassen. Die Kernstücke seiner Theologie, Freiheit und Vorsehung, beziehen sich zugleich auf das wichtigste Thema der damaligen Philosophie, die sich auf das Problem des Einen und dessen Wirkung konzentrierte. Umstritten ist aber die Frage nach dem Verhältnis des Origenes zu der Philosophie seiner Zeit, und — mit dieser Frage eng verknüpft — die Frage, ob er Systematiker gewesen sei.

In seiner grundlegenden Arbeit über die Vorsehung Gottes und die menschliche Freiheit bei Origenes, *Pronoia und Paideusis*, behauptet H. Koch, Origenes habe den Gedanken der Pädagogik Gottes — das "Grundmotiv Origenes' ganzen Denkens", seine "Grundeinstellung", "Grundtendenz", und der "Lebensnerv seines ganzen Systems" — dem Platonismus entnommen⁷. Nach H. Koch steht Origenes' Philosophie "in allen wesentlichen Punkten in direkter Abhängigkeit vom mittleren Platonismus"⁸, der damaligen platonischen Schulphilosophie. Auch die Probleme bezüglich der Entscheidungsfreiheit seien "von Origenes als auch von den Philosophen mit wesentlich denselben Argumenten debattiert worden"⁹. Origenes' Theologie sei somit im wesentlichen griechisch-platonischen Ursprunges, er hatte "ein System, und dieses ist nicht aus der Bibel heraus-, sondern in die Bibel hineingelesen"¹⁰.

Dagegen meint H. Crouzel, Origenes habe die Philosophie zwar zu apologetischen Zwecken und als Instrument für die Exegese verwendet, er sei aber — weil die Vernunft als unvollständige Erkenntnisquelle der Offenbarung untergeordnet werde — nicht als Philosoph zu verstehen¹¹. Wegen der Diversität seines Denkens und seiner oft antithetischen Aussagen sei Origenes auch überhaupt nicht als Systematiker zu betrachten; die Einheit seiner Theologie befinde sich nicht in einer Systematisierung des christlichen Glaubens, "elle est située ailleurs"¹². Origenes habe versucht "de cerner de

⁶ Siehe P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, Stuttgart, 1973.

⁷ H. Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig, 1932, S. 225-229.

⁸ H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, S. 301.

⁹ H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, S. 290.

¹⁰ H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, S. 15.

¹¹ H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris, 1962.

¹² H. Crouzel, *Origène est-il un systématique?*, Anhang zu "Origène et la philosophie", Paris, 1962, S. 209.

divers côtés une réalité unique...que seule l'intelligence mystique peut percevoir comme de loin, l'objet même de la révélation chrétienne"¹³.

Die Aussage, Origenes sei Systematiker, bedarf allerdings einer Erläuterung. In seinem 'systematischen Hauptwerk', *Peri Archon*, beschäftigt Origenes sich durchaus auf systematische Weise mit verschiedenen Fragen, aber nicht in der Weise, daß er ein zuvor konzipiertes System darstellt¹⁴. Die im Laufe der Arbeit erwähnten Fragen und Probleme werden auf ihre möglichen Lösungen, deren Voraussetzungen und Konsequenzen erläutert werden, untersucht, aber nicht alle eindeutig und nicht alle mit gleicher Sicherheit beantwortet. Manchmal ergeben sich aus der Untersuchung nur Hypothesen, gelegentlich wird die Beantwortung auch dem Leser überlassen.

In seinen Auseinandersetzungen weiß Origenes sich an den Glauben der Kirche, an Schrift und Glaubensregel, gebunden. Die *regula fidei* ist sogar der Ausgangspunkt seiner Untersuchungen in *Peri Archon*. Die Apostel haben bei der Verkündigung des Christusglaubens über einzelne Punkte, die sie für alle Gläubigen für notwendig hielten, klare Aussagen überliefert. Sie überließen es aber denen, die hervorragender Geistesgaben gewürdigt wurden, die Gründe und Zusammenhänge dieser Aussagen zu erforschen¹⁵. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich Origenes in *Peri Archon*, und demnach ist er Systematiker. Nicht dadurch, daß er kein Systematiker, sondern dadurch, daß er ein christlicher Systematiker bzw. Philosoph ist, unterscheidet sich Origenes von den zeitgenössischen griechischen Philosophen.

Daß Origenes vor allem hinsichtlich seiner Auffassung von der Entscheidungsfreiheit nicht nur von der *regula fidei* und der Schrift, sondern auch von der griechischen Philosophie abhängig war, wurde von B. D. Jackson dargestellt. Origenes' Auffassung von der Entscheidungsfreiheit sei "more dependent upon philosophical theories than upon Scripture"¹⁶. Einerseits verschaffe gerade die Schrift Daten, wie die Lehre des gerechten Gerichts, aus denen die Entscheidungsfreiheit abgeleitet werde. Andererseits sei Origenes' Auffassung inhaltlich aber von der — platonischen und stoischen — Philosophie bestimmt worden. Origenes' Auffassung von der Entscheidungsfreiheit liege demnach sowohl die Schrift wie die griechische Philosophie zugrunde, und es sei unmöglich, "to say which came first in Origen's mind"¹⁷.

¹³ H. Crouzel, *Origène est-il un systématique?*, S. 209.

¹⁴ Siehe M. Harl, *Structure et cohérence du Peri Archôn*, in: "Origeniana", Premier colloque international des études origéniennes, Bari, 1975, S. 11-32, S. 24.

¹⁵ PA, praef. 3, 10.

¹⁶ B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, in: "Church History", 35, 1966, S. 13-23, S. 21.

¹⁷ B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, S. 21.

Auch A. Dihle behauptet, daß Origenes' Auffassung von der Entscheidungsfreiheit inhaltlich mit der der griechischen Philosophen übereinstimme. In der Abwehr gnostischer Gedanken habe Origenes der griechischen Philosophie eine intellektuelle Auffassung von der Entscheidungsfreiheit entnommen. Mit dieser Auffassung habe er weder dem biblischen Voluntarismus, noch der paulinischen Lehre von Sünde und Gnade gerecht werden können¹⁸.

E. Schockenhoff behauptet dagegen, daß Origenes' Theologie sich von der Philosophie seiner Zeit unterscheide. Während die Philosophie Plotins z.B. von kosmologischen Denkiteressen geprägt würde, sei bei Origenes vom Primat des Handelns im Freiheitsdenken die Rede. "Wo der alexandrinische Theologe die Welt als einen dialogischen Entwurf von Vorsehung und Freiheit denkt, da versteht Plotin das lebendige Universum als ein nach einem wohlgeordneten Plan ablaufendes Geschehen, in dem die Seelen freier Wesen einen notwendigen, aber längst vorhergeplanten Platz einnehmen ... Wo Origenes gebannt auf die immer neuen Möglichkeiten der Freiheit schaut und in dem Entschluß freier Seelen die Ursache aufeinanderfolgender Weltenzyklen entdeckt, da läßt sich Plotin von der Bewunderung des Alls gefangen nehmen, dessen Schönheit und Harmonie er nur dadurch glaubt erkennen zu können, daß er alles Geschehen ausnahmslos und ohne Widerstreben der göttlichen Weltregierung folgen läßt".¹⁹

Th. Kobusch stellt dar, daß Origenes' Philosophie es mehr als alle anderen in der Antike verdiene, eine Philosophie der Freiheit genannt zu werden, und daß diese Philosophie eben auch Kritik an der gesamten griechischen Philosophie sei. Die griechische Philosophie sei von dem wesenhaften, vorhandenen Sein ausgegangen und behaupte, die Freiheit sei vom Wesen abhängig. Im Mittelpunkt der Philosophie des Origenes stehe aber eine These, die "gegen das griechische Denken überhaupt gerichtet ist: Die Freiheit ist nicht von einem Wesen abhängig, sondern sie bestimmt das Wesen selbst."²⁰ Weil eben die Freiheit das Wesen aller vernunftbegabten Seienden bestimme, "ist es nicht denkbar, daß die Vernunftwesen als verschiedene erschaffen wurden. Vielmehr hatte alles vernunfthafte Sein als solches ursprünglich 'eine Natur', nämlich die Freiheit selbst und damit die 'Ursache dafür in sich selbst, daß es in diesen oder jenen Rang des Lebens eingeordnet

¹⁸ A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen, 1985, *Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie*, in: "Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit", Erlangen, 1980, S. 9-31.

¹⁹ E. Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit, Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz, 1990, S. 142.

²⁰ Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes*, in: "Theologische Quartalschrift", 165, Tübingen, 1985, S. 94-105, S. 98.

ist' (PA III.5.4).²¹ Und weil die Vernunftwesen durch eigenen Willen ihren eigenen Status konstituieren und den selbstgewählten Stand jederzeit wieder verlassen können, "gibt es in diesem Reich der geschaffenen Geister nichts Verharrendes im Sinne des Substantiellen. Es ist als ein Reich des geschaffenen Willens das Reich des Veränderlichen und Beweglichen, in dem der Erzengel zum Teufel, der Mensch zum Dämon, aber auch der Teufel zum Engel werden kann".²²

Gerade in Bezug auf sein Konzept der Entscheidungsfreiheit liege bei Origenes also eine doppelte Quelle der Schrift und der griechischen Philosophie vor. Sowohl seine Abhängigkeit, wie seine Selbständigkeit beiden Quellen gegenüber wurden behauptet. Gerade in Hinsicht auf dieses Thema verschärft sich die Frage nach dem Verhältnis des Origenes zu der griechischen Philosophie seiner Zeit.

Auf diese Frage nach dem Verhältnis des Origenes zu der griechischen Philosophie seiner Zeit hinsichtlich der Entscheidungsfreiheit konzentriert sich die vorliegende Arbeit. Sie versucht nicht darzustellen, daß Origenes für seine Auffassungen philosophische Quellen benutzt hat oder daß die Probleme in Bezug auf die Entscheidungsfreiheit von Origenes und den Philosophen mit 'wesentlich denselben Argumenten' debattiert wurden. Dies wird als Forschungsergebnis vorausgesetzt. Die vorliegende Arbeit will erläutern, daß Origenes mit diesen Argumenten eine Position vertrat, die sich von der damaligen Philosophie unterscheidet.

Nach philosophischer Ansicht wurde die Welt wie eine Art Mechanismus mit Hilfe von Gesetzmäßigkeiten von Gott verwaltet²³. Diese Auffassung von der Vorsehung Gottes machte die menschliche Freiheit problematisch, sobald die Stoa behauptete, die Vorsehung sei eine alles bestimmende Gesetzmäßigkeit. Das philosophische Problem der Entscheidungsfreiheit bestand seitdem darin, die Freiheit von der Gesetzmäßigkeit abzugrenzen, so daß nicht sie, sondern der Mensch selber über seine Taten bestimme.

Die Selbstbestimmung seiner Taten will auch Origenes dem Menschen zukommen lassen, während er gleichzeitig eine allwaltende Vorsehung Gottes, die alles einzelne im voraus erkennt und angeordnet hat, behauptet. Sein Problem, die Freiheit zu sichern, so daß nicht die Vorsehung, sondern der Mensch selber seine Taten bestimme, ähnelt der philosophischen Problematik. Dem entspricht die Tatsache, daß Origenes ähnliche Argumente ins Feld führt.

²¹ Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes*, S. 98.

²² Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes*, S. 99.

²³ Siehe H. Dörrie, *Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus*, in: "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 24, 1977, S. 60-87.

Origenes' Problem ist vom philosophischen Problem aber deswegen verschieden, weil er nicht behauptet, daß die Vorsehung die Welt mittels Gesetzmäßigkeiten verwalte. Der menschlichen Freiheit steht keine unerbittliche und gnadenlose Gesetzmäßigkeit, sondern Gottes fürsorgliche Betreuung aller Individuen gegenüber. Von dieser kooperierenden Betreuung eines personalen Gottes muß die menschliche Freiheit nicht wie von einer Gesetzmäßigkeit abgegrenzt werden, um gesichert zu sein. Darum argumentiert Origenes anders als die Philosophen seiner Zeit.

Die vorliegende Arbeit will Übereinstimmungen und Unterschiede der Positionen des Origenes und der Philosophen seiner Zeit aufdecken.

Zu dem Zweck wird im ersten Kapitel die philosophische Problematik der Entscheidungsfreiheit dargestellt. Das Problem der Entscheidungsfreiheit wurde von den Philosophen der Stoa ausgelöst. Sie identifizierten die Vorsehung mit dem Schicksal und behaupteten, alles ereigne sich dem Schicksal entsprechend. Sie versuchten zwar, die Entscheidungsfreiheit mit dem Schicksal zu vereinen, diese Versuche wurden aber von ihren Kritikern abgelehnt, weil sie meinten, ein allumfassendes Schicksal müsse Determinismus implizieren. Diese Kritiker, namentlich Epikurus und Karneades, lehnten darum diese Vorstellung vom Schicksal ab. Die Philosophen zur Zeit des Origenes, vor allem Alexander von Aphrodisias und die Mittelplatoniker, wollten zur Verteidigung der Entscheidungsfreiheit diese anti-stoische Kritik aber nicht übernehmen. Denn sie wollten durch die Ablehnung dieser Vorstellung vom Schicksal die Vorsehung, die von den Stoikern dem Schicksal gleichgesetzt worden war, nicht gefährden, wie es z.B. Epikurus tat. Diese Philosophen unterschieden darum das Schicksal von der Vorsehung und schränkten es ein, damit der Entscheidungsfreiheit Raum gegeben werden konnte.

Im zweiten Kapitel werden Texte des Origenes über die Entscheidungsfreiheit in Übersetzung dargestellt, analysiert und kommentiert. In diesen Texten verteidigt und erläutert Origenes die Entscheidungsfreiheit, weist er die Vereinbarkeit von Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen Gottes nach und behauptet, daß Gottes vorherige Ordnung der Welt die Entscheidungsfreiheit nicht aufhebt. In diesen Texten verwendet Origenes philosophische Argumente, unterscheidet sich gelegentlich aber auch von den griechischen Philosophen.

Das dritte Kapitel enthält einen Vergleich der Position des Origenes mit der der Philosophen. Origenes behauptet, daß Gott die freien Taten der Vernunftwesen im voraus wußte und die Weltordnung bei der Ordnung auf die vorhererkannten, zukünftigen Taten der Vernunftwesen einstellte. Bei dieser Anordnung nimmt Gott Rücksicht auf die einzelnen Vernunftwesen und stellt fest, wie er sich in der Schöpfung zu den freien Vernunftwesen verhalten und sie zum Heil lenken werde. Der Unterschied zur damaligen

griechischen Philosophie besteht vor allem darin, daß die Weltordnung den vorhererkannten freien Taten der Vernunftwesen untergeordnet wird und daß Gott die individuellen Vernunftwesen persönlich betreut.

Durch die Behauptung, Gott stelle die Weltordnung auf das vorhererkannte Verhalten der Vernunftwesen ein und betreue sie persönlich, unterscheidet sich Origenes' Auffassung von der Vorsehung von griechischen Vorstellungen der *pronoia*. Im vierten Kapitel wird dargestellt, daß Origenes' Auffassungen von der Vorsehung nicht von griechischen Vorstellungen hergeleitet werden können, sondern daß seinen Auffassungen von der Vorsehung der christlich-theologische Begriff der *oikonomia* zugrunde liegt. Origenes hat die mit diesem Begriff verknüpften Auffassungen in sein Denken aufgenommen und ausgearbeitet.

KAPITEL EINS

DAS PHILOSOPHISCHE PROBLEM DER ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT

A DIE AUSLÖSUNG DES PROBLEMS DURCH DIE STOA

1 *Selbstverständliche Freiheit*

Die Entscheidungsfreiheit wurde erst spät in der Geschichte der griechischen Philosophie ein wichtiges und unumgängliches Thema¹. Erst als die Philosophen der Stoa in der nach-aristotelischen Zeit eine ununterbrochene Ursachenreihe behaupteten, nach der sich nichts ohne Ursache ereigne, stellte sich das Problem der Entscheidungsfreiheit². Bis dahin fehlten deterministische Auffassungen in der griechischen Philosophie. Freilich war den Griechen entsprechend den Begriffen *heimarmene*, *moira* und *ananke* eine gewisse Schicksalsmacht bekannt³. Diese Schicksalsmacht wurde aber nicht als Bedrohung der Freiheit empfunden. Darum veranlaßte sie auch nicht dazu, die Freiheit zu verneinen. Die erfahrene Freiheit wurde nicht grundsätzlich bezweifelt. Wenn es auch Schicksalsmächte gab, so erreichten diese die menschliche Freiheit nicht, und so blieb dem Menschen die Entscheidungsfreiheit in jedem Fall bewahrt⁴.

Auch für Plato und Aristoteles galt die menschliche Freiheit als selbstverständlich. Allerdings versuchten sie die Entscheidungsfreiheit mit der Notwendigkeit der *ananke* in Einklang zu bringen; insofern war ihnen die Freiheitsproblematik in gewisser Weise bekannt. Im Umgang mit dieser Problematik war aber das Bewußtsein von einer Entscheidungsfreiheit vorausgesetzt.

¹ Siehe M. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, Göttingen, 1955, und P. Huby, *The First Discovery of the Freewill Problem*, in: "Philosophy", 42, 1967, S. 353-362.

² Siehe W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914.

³ Siehe W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*.

⁴ Siehe M. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, z.B. S. 132 am Beispiel einer Tragödie des Aischylos: Wenn Klytaimnestra den Gattenmord als Werk eines Dämons zu entschuldigen versucht, entgegnet der Chor, der Dämon könne wohl mithelfen, die Täterin aber, sei sie selbst (Agam. 1505).

Im Er-Mythos, im zehnten Buch seiner Schrift vom *Staat*, bringt Plato die Entscheidungsfreiheit mit der *ananke* durch die Auffassung von einer 'intelligiblen' Lebenswahl in einen Zusammenhang. Obwohl die Notwendigkeit den Kosmos regiert, können die Seelen vor ihrem Eintritt in einen Körper ihr eigenes Los wählen. Denn vor ihrer leiblichen Geburt werden sie zu einer Stelle geführt, an der ihnen die Spindel der Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) gezeigt wird (616b). An dieser Stelle wählen die Seelen selbst die Umstände und die Umwelt, worin sie dann auf Erden leben werden, d.h. "das Leben, mit dem sie von der Notwendigkeit verbunden" (617e) sein werden. Für diese Lebenswahl "liegt die Schuld beim Wählenden, Gott ist unschuldig" (617e). Die Freiheit der Seelen wird somit mythisch dargestellt als eine vorgeburtliche Lebenswahl, die es ermöglicht, sowohl die menschliche Freiheit als auch die *ananke* zu behaupten⁵. Trotz der Herrschaft der *ananke* gibt es Plato zufolge Freiheit, und der Mensch ist für sein gutes oder schlechtes Leben selbst verantwortlich.

Daß Plato die menschliche Entscheidungsfreiheit nicht grundsätzlich in Frage gestellt sah, geht aus dem neunten Buch der *Gesetze* hervor. Plato setzt die sokratische Behauptung, daß der Schlechte ohne seinen Willen schlecht sei, voraus (860d) und fragt sich, welchen Sinn die Gesetzgebung in diesem Fall haben könne. Die Möglichkeit, daß Gesetze und Strafen sinnlos wären, wenn der Schlechte nicht anders handeln könne, als so, wie er handelt, wird von Plato nicht einmal ernsthaft erwogen. Gesetzgebung muß es auf alle Fälle geben, das steht von vornherein fest (860e). Die Gesetzgebung soll Heilmittel für schlechte Menschen sein, so daß "das Gesetz, mag nun das Unrecht schwer oder gering sein, abgesehen vom Schadenersatz, den Täter belehrt und einen Zwang auf ihn ausübt derart, daß er sich überhaupt nicht wieder freiwillig einer solchen Missetat erdreistet, oder daß wenigstens seine Neigung zu Verfehlungen dieser Art eine erhebliche Abminderung erfährt" (862d)⁶. Daß der Schlechte sich ändern kann, unterliegt keinem Zweifel.

Wie Plato sah auch Aristoteles keine grundsätzlichen Hindernisse für die Bestätigung der menschlichen Freiheit, obwohl er einer Formulierung des Determinismus manchmal sehr nahe kommt. Wenn Aristoteles sich im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* aber mit der Aufgabe beschäftigt, die Begrif-

⁵ Siehe J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, London, 1960, S. 175-176: "Plato here presents the Idea of freedom mythically under the form of a prenatal act of choice — he choice, it is to be carefully noted, not of particular things, but of a Whole Life — the prenatal "choice" of that whole complex of circumstances in which particular things are chosen in this earthly life. Each Soul, according to its nature, clothes itself in certain circumstances — comes into, and goes through, this earthly life in circumstances which it has itself chosen — that is, which are to be regarded not as forcing it, or dominating it mechanically from without, but as being the environment in which it exhibits its freedom or natural character as a living creature."

⁶ Übers. O. Apelt, "Platon sämtliche Dialoge", Band VII.

fe "freiwillig" (ἐκούσιος) und "unfreiwillig" (ἀκούσιος) gegeneinander abzugrenzen, spielt die grundsätzliche Frage, ob es überhaupt Freiwilliges gibt, in der Auseinandersetzung gar keine Rolle⁷.

Aristoteles erläutert, daß eine Handlung freiwillig ist, wenn der Handelnde selber Anfangspunkt seiner Handlungen ist. Als unfreiwillig kann betrachtet werden, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht (1110a 1). Die legitimen Anwendungen dieser Qualifikationen werden aber weitgehend eingeschränkt. Denn einige Handlungen können jetzt zwar zwangsmäßig und unfreiwillig sein, dürften vorher aber trotzdem als freiwillige angefangen haben. Und auch Unwissenheit ist nur manchmal eine Entschuldigung für Fehlhandlungen, weil der Schuldige möglicherweise die Unwissenheit hätte vermeiden können.

Der Mensch ist nach Aristoteles frei in den Überlegungen über seine Handlungen, durch die er zugleich selbst Anfangspunkt seiner Handlungen ist. Zwar denkt der Mensch nicht über alles mögliche nach, denn "die zeitlosen Dinge bezieht niemand ein in das Hin und Her einer Überlegung, z.B. das All oder die Inkommensurabilität von Diagonale und Seite des Quadrats" (1112a 21). Aber "wir überlegen uns das, was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann" (1112a 30)⁸.

Der Einwand gegen die menschliche Freiheit, den Aristoteles anschließend erhebt, "vielleicht ist der Schuldige eben ein Mensch, dem es nicht gegeben ist, achtsam zu sein", veranlaßt ihn nicht dazu, die zuvor behauptete Freiheit in Frage zu stellen. Denn, "daß es soweit gekommen ist, das haben sie selbst verschuldet" (1114a 3). Damit bleibt es also bei der Behauptung der menschlichen Freiheit, die zwar einige Ausnahmen kennt, aber an sich keineswegs fragwürdig ist. Natürlich können Unwissenheit oder Charakterzüge uns beschränken; sie verneinen aber die Freiheit keineswegs: "Wir sind nämlich irgendwie Miturheber unserer Grundhaltung" (1114b 22).

Aristoteles konnte die Freiheit so eindeutig bestätigen, weil er sie nicht gegen eine ernsthafte Gefährdung in Schutz nehmen mußte. Spätere Philosophen hielten die Behauptung, daß alle Ereignisse — einschließlich menschlicher Taten — von vorhergehenden Ereignissen verursacht seien, für eine ernsthafte Gefährdung der Entscheidungsfreiheit. Aristoteles war sich dieser Bedrohung aber noch nicht bewußt. Zwar erwägt er in den *Metaphysika*, Buch E, die Verursachung der Ereignisse. "Wird 'dieses' sein oder nicht?

⁷ Siehe dazu M. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, S. 134-135: "Aristoteles geht es in diesem Abschnitt gar nicht um das metaphysische Problem, wie die menschliche Entscheidung letztlich zustande kommt und ob sie frei oder determiniert ist, sondern ausschließlich um die ethische und juristische Frage, wie diese Entscheidung zu bewerten und wann sie dem Menschen als eigene Tat anzurechnen ist, so daß er für sie die Verantwortung trägt."

⁸ Übers. F. Dirlmeier, "Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung", hrsg. E. Grumach.

Antwort: es wird sein, wenn 'jenes' eintreten wird, und wird nicht sein, wenn 'jenes' nicht eintreten wird. 'Jenes' aber hängt wieder von einem Dritten ab" (1027a 32)⁹. Auf Grund dieser Ursachenreihe könnte man nach Aristoteles behaupten, daß alles Zukünftige notwendig (ἐξ ἀνάγκης) wäre, z.B. daß der jetzt Lebende stirbt (1027b 9). Dieser Gedankengang kommt einer Formulierung des Determinismus sehr nahe. Schlicht und einfach wird die Verursachung aller Ereignisse von Aristoteles aber schon widerlegt, bevor er sie als Gefährdung der Freiheit überhaupt näher in Betracht zieht. Denn eine Reihe von Ursachen geht stets auf ein erstes Glied zurück, das nicht auf ein anderes zurückgeführt werden kann. "Es ist also offenbar, daß es nur ein Fortschreiten bis zu einer bestimmten Quelle gibt, die ihrerseits nicht wieder auf eine andere zurückführt...und für ihre Entstehung wird es keine weitere Ursache geben."¹⁰

2 Die stoische Philosophie

Eine ununterbrochene Ursachenreihe, die alles in der Welt umfaßt, kam für Aristoteles also nicht in Betracht, und eine wirkliche Bedrohung für die menschliche Freiheit sah er darin auch nicht. Einer solchen Bedrohung wurde man sich erst in der nach-aristotelischen Zeit durch die Philosophie der Stoa bewußt.

Daß die Entscheidungsfreiheit erst jetzt als Problem in den Vordergrund trat, hängt wohl damit zusammen, daß im hellenistischen Zeitalter die Ethik ins Zentrum philosophischer Interessen gerückt war und die ethischen Fragen nach der Lebensführung des Menschen sich nach dem Zusammenbruch der *polis* änderten. Der Mensch war nicht länger mehr ein Teil der relativ geschlossenen Gesellschaft der *polis*, sondern war ein Einzelner, der sich um seine Lebensführung und sein Glück in den verschiedensten Geschicken selbst bemühen mußte. Gerade die Frage nach der Lebensführung und dem Glück des einzelnen Menschen prägte die hellenistische Philosophie¹¹. Da-

⁹ Übers. F. Bassenge, Berlin, 1960.

¹⁰ Vgl. P. Huby, *The First Discovery of the Freewill Problem*, S. 360. Aristoteles sei sich einer Problematik der Freiheit nicht bewußt gewesen; "We can see why this was so. Aristotle's thought was dominated by a teleological view of causality, in which the paradigm of what guides change is the tendency of an organism to develop into a certain kind of thing. This made the idea of a causal chain in which the future is entirely determined by the past strange and irrelevant."

¹¹ Siehe W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 17. Aufl., Tübingen, 1980, S. 134, 140, 160ff. Vgl. A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, London, 1957, S. 114-115: "He (the individual Greek) was no longer simply a member of a small intimate community in which the details of his life, his moral code, his religious practices were determined by custom and environment and the close-pressing public opinion of the compact citizen body...Consequently there were a large number of people who felt isolated in the world

mit der Mensch Tugenden erwerben und glücklich werden kann, muß er sein Leben selbst gestalten können und über Entscheidungsfreiheit verfügen. Diese Bedingung für den Erwerb der Tugenden und des Glücks wurde anscheinend aber von der stoischen Philosophie gefährdet.

Denn die Stoiker stellten die Auffassung von der *heimarmene* in den Vordergrund ihrer Philosophie und prägten die herkömmlichen Vorstellungen des Schicksals um. Sie behaupteten, daß die *heimarmene* eine lückenlose Ursachenkette sei. Dadurch änderten sie die alte Vorstellung der *heimarmene*, die bis dahin als eine beschränkte Schicksalsmacht aufgefaßt wurde, die die Freiheit nicht gefährdete. Als lückenlose Ursachenreihe, die alle Ereignisse in der Welt — einschließlich der menschlichen Taten — umfaßt, schien die *heimarmene* der menschlichen Freiheit aber keinen Raum mehr zu lassen und brachte so die menschliche Freiheit in Gefahr¹².

Da gerade die Auffassungen der Stoiker eine Debatte über die Verfügungsmacht des Menschen auslösten und eben die Stoiker es notwendig machten, sich klarer als bisher darüber Rechenschaft abzulegen, ob und inwieweit der Mensch frei sei, ist ein kurzer Überblick über ihre Philosophie und eine Darstellung ihrer Auseinandersetzung mit der Entscheidungsfreiheit notwendig.

2.1 Epistemologie, Ethik und Physik der Stoa

Den Stoikern zufolge beruhen die Erkenntnisse des Menschen auf sinnlichen Wahrnehmungen, die alle mit einer Vorstellung (φαντασία), einem Eindruck der Außenwelt in der Seele des Menschen, anfangen. Diese Vorstellung zeigt sich selbst und auch dasjenige, durch das sie verursacht wird¹³. Um nicht Traumbild oder Einbildung, sondern zuverlässige Vorstellung zu sein, muß die Vorstellung von einem realen Objekt ausgehen und die spezifischen Eigenschaften des Objekts genau wiedergeben, so daß Verwechslung mit irgendeinem anderen Objekt ausgeschlossen ist. Eine

as never before and who knew that the old foundations of belief and conduct had vanished and that they had nothing to put in their place...The sense of isolation, rootlessness and insecurity was...strong enough to set many people looking for a rule of life which would give them a sense of inward security and stability. This the new philosophies of the Hellenistic period proceeded to supply."

¹² Dadurch, daß die Stoiker das Wort *heimarmene* zu Unrecht in etymologischen Zusammenhang mit dem Ausdruck 'εἰρμὸς τῶν αἰτίων' brachten, erweckten sie den Eindruck, "daß man seit eh und je von der unentrinnbaren Macht des Schicksals gewußt habe", so H. Dörrie, *Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus*, S. 70. Vgl. S. 70, Anm. 25: "Später hat die Stoa Heraklit gern (und einseitig) in ihrem Sinn gedeutet. So galt (zu Recht oder zu Unrecht?) Heraklit unbestritten als der Urheber des Satzes 'πάντα καθ' εἰμαρμένην'."

¹³ SVF II.54,802.

Vorstellung, die diesen Forderungen entspricht, ist eine *kataleptische* Vorstellung, welche die adäquate Erfassung des Objekts ermöglicht¹⁴.

Der Mensch kann eine Vorstellung durch Zustimmung (*συγκατάθεσις*) annehmen oder ablehnen¹⁵, d.h. er muß mit seiner Zustimmung oder Ablehnung darüber entscheiden, ob eine Vorstellung als adäquate Wiedergabe einer Sachlage angenommen werden und Grundlage für seine Handlungen sein kann. Auf Grund der akzeptierten Vorstellungen bilden sich im Menschen die Allgemeinvorstellungen (*κοινὰ ἐννοιαί*)¹⁶, Sammlungen von ähnlichen Vorstellungen, die in der Erinnerung festgehalten werden¹⁷ und allgemeine, abstrakte Begriffe, etwa des Guten und Schönen, bilden. Die Bildung von Allgemeinvorstellungen erfordert aber eine entwickelte Vernunft, die zunächst Vorwegnahmen, Vor-Vorstellungen (*πρόληψις*) bildet¹⁸; ein Prozeß mit dem das Kind ab dem siebten Lebensjahr anfängt und der etwa beim vierzehnten Jahr zur Reife gelangt¹⁹.

Mit diesen mentalen Prozessen der *synkatathesis*, *prolepsis*, und *koinai ennoiai*, machten die Stoiker einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier; nur der Mensch verfügt über die Vernunft; deswegen sind nur dem Menschen diese Prozesse möglich, und kann nur der Mensch sich, wegen der Zustimmung, frei gegenüber den Vorstellungen verhalten²⁰; nur der Mensch kann darum Tugenden erwerben.

Zum Erwerb dieser Tugenden muß der Mensch sich in seinem Verhalten seiner vernünftigen Natur anpassen. Eine solche Anpassung (*οἰκεῖωσις*) an die eigene — allerdings unvernünftige — Natur gibt es auch bei Tieren. Beim Tier besteht die Hinwendung zur eigenen Natur im Bewußtsein des eigenen Körpers und im ersten Antrieb zu seiner Erhaltung. Einen ähnlichen Vorgang gibt es anfänglich auch beim Kind. Mit der Entwicklung der Vernunft ändert sich das Kind aber allmählig und wird das Kind von der Natur dazu veranlaßt, seine Antriebe vernunftgemäß zu ändern und Tugenden zu erwerben²¹.

¹⁴ SVF I.59,60. II.53,54,60,69,70,88,131. Über die *kataleptische* Vorstellung F. H. Sandbach, *Phantasia Kataleptike*, in: A. A. Long, "Problems in Stoicism", London, 1971, S. 9-21. Nach Sandbach gäbe es keinen Test für eine *kataleptische* Vorstellung, diese sei eben einleuchtend.

¹⁵ SVF I.60,61. II.991.

¹⁶ SVF II.83.

¹⁷ SVF II.87.

¹⁸ SVF II.83. III.69. Die *prolepseis* gehören zur Klasse der *koinai ennoiai*; über das Verhältnis der beiden F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, in: A. A. Long, "Problems in Stoicism", S. 22-37.

¹⁹ SVF II.83,764.

²⁰ SVF I.61. II.91. III.169.

²¹ Über die *oikeiosis* SVF III.178-188; siehe S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in: A. A. Long, "Problems in Stoicism", S. 114-149.

Nur die Tugend erkannten die Stoiker als etwas Gutes an, und das Glück des Menschen sei allein vom Guten, d.h. der Tugend, abhängig. Reichtum und Gesundheit z.B. können zwar angenehm sein, sie sind aber keine Tugenden, und für das Glück des Menschen sind diese darum gleichgültige Dinge (ἀδιόφορα)²².

Tugend ist den Stoikern zufolge die Erkenntnis vom Guten und Bösen, so daß die verschiedenen Tugenden als Erscheinungen dieser Erkenntnis zu betrachten seien²³. Die verschiedenen Tugenden stehen als Erscheinungen derselben Erkenntnis in einer notwendigen Wechselbeziehung zueinander, weswegen die Verwirklichung einer Tugend auch die anderen herausfordert und nicht unabhängig von ihnen sein kann²⁴.

Nach Meinung der Stoiker verfügt nur der Weise, auf Grund seines vollständigen Wissens, über die vollständige Tugend und ist wirklich gut²⁵. Der Weise hält seine Triebe in rechten Grenzen und beurteilt die Dinge richtig, so daß alle seine Taten tugendhaft sind. Zwischen Weisen, die es nach Ansicht der Stoiker wohl kaum oder sogar überhaupt nicht gab, und der Masse der Toren zogen die Stoiker eine scharfe Grenzlinie²⁶. Weil man nicht von einem mehr oder weniger Gut oder Schlecht bei Handlungen sprechen kann, hielten sie kompromißlos am schroffen Unterschied zwischen den guten Handlungen des Weisen und den schlechten Handlungen der unwissenden Toren fest²⁷. Wer nicht über das vollständige Wissen, das Tugend erst ermöglicht, verfügt, kann nicht gut handeln. Während also nur die Handlungen des Weisen absolut vollkommene Handlungen (καθορθώματα) sein können²⁸, können die Handlungen der Mehrzahl der Menschen, die nicht weise sind, die sich aber schon auf dem Weg des Fortschritts zum Besseren befinden können, angemessene Handlungen (καθηκόντα) sein²⁹, d.h. Handlungen, die — weil sie nicht von einem Weisen herrühren — nicht gut oder tugendhaft, unter Umständen jedoch angemessen, richtig oder pflichtgemäß sein können, wobei die Handlungen

²² SVF III.4,49,117,119,146.

²³ SVF III.123,202,256,258.

²⁴ SVF. III.297.

²⁵ SVF III.651,674. Über das vollständige Wissen als Wissen von dem, was gut und schlecht ist, G. B. Kerferd, *What does the wise man know?*, in: J. M. Rist, "The Stoics", Berkeley, 1978, S. 125-136.

²⁶ SVF I.216.

²⁷ SVF I.224,225.

²⁸ SVF III.500-504.

²⁹ SVF I.230. III.491-499.

des Weisen und Nicht-Weisen von einem Zuschauer als die gleiche beurteilt werden könnten³⁰.

Das Elend der Unwissenden liegt nach Meinung der Stoiker im Affekt (πάθος), den diese nicht zügeln können. Auf Grund einer akzeptierten Vorstellung entsteht ein Antrieb (ὁρμή)³¹, "eine Bewegung der Seele, die sich auf etwas zu, oder von etwas abwendet", der dem Menschen zu handeln befiehlt³². Der Weise weiß nun, welchen Vorstellungen er zustimmen soll und kontrolliert somit seine Antriebe, die aus seinem Vernunfturteil über die Vorstellungen hervorgehen. Wer aber nicht weise ist, kann die Vorstellungen sehr wohl falsch beurteilen und somit den falschen Vorstellungen zustimmen. Der Trieb, der sich dann entwickelt, ist eine "unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Seele", ein Affekt, ein *pathos*, eine Seelenregung, die sich der Herrschaft der Vernunft entzieht³³. Dieser Affekt, ein unkontrollierbar gewordener Trieb, hält die Masse der Menschen vom Ideal der Affektlosigkeit (ἀπάθεια) des Weisen ab³⁴.

Der affektlose Weise der Stoiker sollte in Übereinstimmung mit seiner eigenen vernünftigen Natur, wie mit der vernünftig geordneten Natur des Alls leben³⁵. Die vernünftige Natur des Menschen entspricht der vernünfti-

³⁰ SVF III.498,494,500. Eine absolut gute Handlung ist immer auch eine angemessene Handlung. Über die Klassifizierung dieser Handlungen J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, Kap. 6: "Appropriate Acts", S. 97-111.

³¹ SVF III.171,377. Präzise Analysen der Antriebe im Rahmen einer Darstellung der stoischen Psychologie des Handelns in B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.

³² SVF III.175.

³³ SVF I.205,209.

³⁴ Da Chrysippus als Seele nur den Logos im Zentralorgan, *hegemonikon*, der Seele anerkannte, seien Vorstellungen, Zustimmungen und Antriebe Funktionen desselben Seelenteils. Der Affekt ging darum nicht aus einem Urteil der Vernunft hervor, sondern war selber Urteil der Vernunft (SVF II.836. III.459,466,479-481). Weil ein Affekt ein Fehlurteil ist, muß Genesung durch ein richtiges Urteil stattfinden. Nach M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, Göttingen, 1948, S. 144, sei dies "schroffer Intellektualismus", E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*, Paris, 1951, S. 237, spricht von "intellectualisme extrême". Chrysippus' Auffassungen wurden in der mittleren Stoa vor allem von Poseidonius, der sich der platonischen Lehre der drei Seelenteile annäherte, kritisiert. Siehe dazu M. Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, in: "Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", 1938, S. 173-210, und L. Edelstein, *The philosophical system of Poseidonius*, in: "American Journal of Philology", 57, 1936, S. 186-326. Origenes schätzte Chrysippus' Buch über die Genesung der Affekte, anscheinend vor allem, weil Chrysippus, anders als Celsus, die christliche Genesung der Affekte wohl als legitim anerkannt hätte (CC VIII.51).

³⁵ So Zeno, *Diog. Laert.* 7.87 (= SVF I.179). Nach Diogenes (7.89) meinte Kleanthes, der Mensch solle in Übereinstimmung mit der universellen Natur leben, Chrysippus betonte, der Mensch solle in Übereinstimmung mit seiner eigenen vernünftigen Natur leben. Widersprüchlich müssen diese Bestimmungen vom Lebensziel aber nicht sein; siehe F. H. Sandbach, *The Stoics*, London, 1975, S. 52-59. Die Formulierung der Telosformel des Chrysippus in SVF I.12.

gen Ordnung des Alls, die stoische Ethik wurde somit eng mit der Physik verknüpft.

Nach der Physik der Stoa wird das All von einer gestaltenden Kraft geordnet. In der stoischen Physik stehen sich zwei Prinzipien gegenüber, die die Welt gestalten: die formlose 'Materie' (ὅλη), die gestaltet werden muß, und die gestaltende Kraft, das *pneuma* oder der Logos. Das *pneuma* verleiht der Materie ihre Qualitäten³⁶, die dadurch das 'Unterliegende' (ὑποκειμενον) der vier Elemente ist. Es ordnet die erste Materie, die nie ohne Qualität sein kann und der Menge nach immer gleich bleibt, in die Materie als Teile der einzelnen vergänglichen Objekte³⁷.

Das *pneuma*, die gestaltende Kraft, die die Welt von Innen aus ordnet, wird als schaffendes Feuer aufgefaßt, ein Hauch, der das All durchwaltet und zusammenhält und die qualitative Eigenart der Dinge, die als *pneumaströmungen* betrachtet werden, bestimmt³⁸. Das *pneuma* zeigt sich als die Kohärenz (ἑξις) der unbelebten Objekte, die Wachstumsfähigkeit (φύσις) der Pflanzen und die lebenspendende Kraft, die Seele (ψυχή), im Menschen³⁹. Auf Grund dieser Ansichten wird die Welt als ein selbsterhaltendes, rationelles Lebewesen im leeren Raum angesehen, deren Teile sich zwar ändern, die Vollkommenheit des Weltalls damit aber nicht zerstören⁴⁰.

Die gestaltende Kraft innerhalb der Welt, das *pneuma*, wird von den Stoikern als Vorsehung, *pronoia*, die im Kosmos alles gestaltet, erhält und bewirkt, angedeutet. Sie wurde als Logos und *physis* bezeichnet, dann aber auch der unentrinnbaren *heimarmene* gleichgesetzt, die als eine lückenlose Ursachenkette aufgefaßt wurde⁴¹. Alles was geschieht, geschieht in Übereinstimmung mit dieser Ursachenkette (καθ' ἐμπαρμένην), die Chrysippus beschrieb als "die natürliche Ordnung des Geschehens, nach der von Ewigkeit her eins dem andern folgt und nach einer unverbrüchlichen Verflechtung

³⁶ SVF I.85,86,88,102. II.299-303,420,561. Über die stoische Physik R. B. Todd, *Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics*, in: J. M. Rist, "The Stoics", S. 137-160, und S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London, 1959.

³⁷ SVF I.87. II.316,317.

³⁸ SVF II.418,439-442.

³⁹ SVF II.458-462,714-716.

⁴⁰ SVF I.110-114. II.535,539.

⁴¹ SVF I.102,160-163. II.1024. Nach Calcidius (SVF II.933) habe Kleanthes die *heimarmene* nicht mit der Vorsehung indentifiziert; nach M. Dragona-Monachou, *Providence and fate in stoicism and prae-neoplatonism*, in: "Philosophia", 3, 1971, S. 262-300, ist Calcidius' Bericht aber nicht zuverlässig.

Die Stoische Auffassung von den Ursachen ist nicht mit der Formel 'A ist Ursache von B' anzudeuten, sondern: 'A ist die Ursache vom Effekt E, "being wrought on" B'. Die Glieder der Ursachenkette verursachen einander demnach nicht, sie hängen zusammen und bringen einander hervor, so S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, S. 49-57.

abrollt"⁴². Nichts passiert ohne Ursache, mögen es auch "für das menschliche Denken dunkle Ursachen"⁴³ sein. Alles verläuft der Ursachenkette gemäß, behaupteten die Stoiker, und anlässlich derselben Ursachen muß immer das Gleiche folgen⁴⁴.

Daß es eine solche Ursachenkette gibt, weisen die stoischen Philosophen mit Hilfe der Prophetie und der Mantik nach⁴⁵. Denn die Vorhersage zukünftiger Ereignisse ist nur möglich wenn es eine Ursachenkette gibt, und da es erfolgreiche Vorhersagen gibt, muß es auch eine Ursachenkette geben⁴⁶.

Obwohl die Stoiker die 'natürliche' Mantik, die durch den Kontakt der menschlichen Seele mit göttlichen Seelen ermöglicht wurde, anerkannten, hatte die Mantik für sie vor allem den Charakter einer empirischen Wissenschaft⁴⁷. Eben weil alles Geschehen im Kosmos sich nach einer Ursachenkette ereignet und ein Zusammenhang aller Phänomene angenommen wurde⁴⁸, behaupteten die stoischen Philosophen die Möglichkeit der mantischen Forschung: "Der Kosmos war am Anfang so angeordnet worden, daß bestimmte Zeichen an bestimmten Ereignissen vorangehen."⁴⁹ Diese Zeichen sind allerdings nicht als Ursachen der Ereignisse zu verstehen; sie sind lediglich Ereignisse, die anderen Ereignissen als Zeichen vorangehen. Den Grund, warum sie vorangehen, braucht der wissenschaftliche Mantiker nicht zu erklären, auch wenn es ihm schon möglich gewesen wäre⁵⁰.

Die Stoiker waren wohl vor allem an der Wissenschaft der Mantik, die sie ja auch als Nachweis der *heimarmene* anwendeten, interessiert, wurden dann aber mit der Rückfrage nach dem Sinn des Vorauswissens und den Folgen der dadurch nachgewiesenen Ursachenkette konfrontiert. Denn welchen Sinn hat das Vorauswissen, wenn es keine Möglichkeiten gibt zu ändern, was festgelegt worden ist? Was könnte es Oedipus z.B. nützen, daß Apollo ihm vorhersagen konnte, was geschehen werde, wenn er doch nicht

⁴² SVF II.1000.

⁴³ SVF II.967.

⁴⁴ SVF II.945.

⁴⁵ SVF II.939-944. Nach Cicero, *De Fato* 20-21, behauptete Chrysippus: "Wenn es eine Bewegung ohne Ursache gibt, dann wird nicht jede Aussage nur entweder wahr oder falsch sein; denn was keine bewirkenden Ursachen hat, wird weder wahr noch falsch sein. Nun ist aber jedes Urteil wahr oder falsch: folglich gibt es keine Bewegung ohne Ursache. Wenn dies aber so ist, geschieht alles, was geschieht, auf Grund von vorausgehenden Ursachen. Und wenn das stimmt, geschieht alles durch das *Fatum*. Es folgt daraus, daß alles was geschieht, durch das *fatum* geschieht." Übersetzungen von *De Fato*, manchmal verändert, im allgemeinen nach K. Bayer, "Über das *Fatum*".

⁴⁶ SVF II.933.

⁴⁷ Siehe S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, S. 65-71.

⁴⁸ SVF II.473.

⁴⁹ Cicero, *De Div.* I.118 (=SVF II.1210).

⁵⁰ Cicero, *De Div.* I.127.

in der Lage war, dem zu entgehen?⁵¹ Und wenn durch die Mantik die Ursachenkette nachgewiesen werden könnte, ergäbe sich daraus doch nur die Unmöglichkeit, Verbrecher zu strafen, weil sie ihre Verbrechen nicht freien Willens, sondern notwendig begingen?⁵²

Diese Konsequenz ihrer *heimarmene*lehre wollten die Stoiker — wohl nicht zuletzt wegen ihrer eigenen Ethik — meiden. Chrysippus wies auch entschieden zurück, daß die *heimarmene* eine Entschuldigung für Fehlhandlungen sein könne⁵³. Damit diese Zurückweisung aber auch stichhaltig ist, mußte er darstellen, wie dem Menschen, trotz der Ursachenkette, die Verantwortlichkeit für seine eigenen Taten zugerechnet werden kann, und mußte er die Vereinbarkeit der Ursachenkette mit der Entscheidungsfreiheit nachweisen.

2.2 Die Vereinbarkeit der Entscheidungsfreiheit mit der Ursachenkette

Chrysippus' Argumentation zur Vereinigung der Entscheidungsfreiheit mit der *heimarmene* umfaßt die folgenden Schritte, die hier zunächst kurz erwähnt, dann ausführlicher dargestellt werden.

Zunächst zielt Chrysippus darauf ab zu zeigen, daß sich zwar nichts ohne Ursache ereignet, daß der Mensch aber trotzdem seine Handlungen selber bestimmen kann. Um dies behaupten zu können, unterscheidet er zwei Arten von Ursachen.

Weil sich aber dennoch alles der *heimarmene* nach ereignet und das von der *heimarmene* Festgelegte mittels der Mantik gegebenenfalls auch wahrhaft vorhergesagt werden kann, mußte Chrysippus dann auch verteidigen, daß das wahrhaft Vorhergesagte sich trotzdem nicht ereignen *muß*, das würde nämlich bedeuten daß das Zukünftige — weil es sich nicht anders ereignen kann — doch notwendig wäre.

Zur Verteidigung dessen, daß das wahrhaft Vorhergesagte sich nicht notwendigerweise ereignen wird, mußte Chrysippus sich mit dem Begriff des Möglichen auseinandersetzen. Denn, damit das Vorhergesagte nicht notwendig sei, mußte das Gegenteil des wahrhaft Vorhergesagten, das sicher nicht der Fall sein werde, immer noch möglich sein.

Nachdem die Selbstbestimmung des Menschen und die Nichtnotwendigkeit schicksalsbestimmter Ereignisse behauptet worden war, konnte auch der Fatalismus in der Form des sog. 'faulen Schlusses' widerlegt werden. Dieser 'faule Schluß' versucht, die Nutzlosigkeit menschlicher Handlungen zu beweisen.

⁵¹ SVF II.939.

⁵² SVF II.1000.

⁵³ SVF II.1000.

Chrysippus führte, wie Clemens von Alexandrien am klarsten berichtet⁵⁴, den Unterschied zwischen einer zureichenden Ursache (αὐτοτελὴς αἰτία) und einer vorangehenden Ursache (προκαταρκτικὴ αἰτία) ein. Er erläuterte die Verschiedenheit dieser Ursachen am berühmten Beispiel der Walze⁵⁵.

Eine Walze, die auf einem Berghang steht, kann vom Berghang hinabgerollt werden. Sie rollt aber nicht von selbst, sondern erst nachdem jemand sie angestoßen hat. Derjenige, der die Walze in Bewegung setzt, ist die vorangehende Ursache. Daß die Walze nach dem Anstoß aber überhaupt rollt, ist allerdings nicht nur vom Anstoß, sondern auch von ihrer spezifischen Beschaffenheit, ihrer Rollbarkeit, abhängig. Diese Beschaffenheit ist die zureichende Ursache des Rollens der Walze.

Diese Unterscheidung der Ursachen war nach Chrysippus auch für das Handeln des Menschen angemessen. Der Mensch handle auf Grund von Vorstellungen, die von äußeren Ereignissen verursacht werden. Diese Vorstellungen sind aber nur vorangehende Ursachen des menschlichen Handelns, die alleine nicht zum Handeln ausreichen. Daß der Mensch handelt, ist vor allem auch von seiner Beschaffenheit abhängig, und diese Beschaffenheit ist, wie bei der Walze, zureichende Ursache für das menschliche Handeln. Zwar veranlassen die Vorstellungen als vorangehende Ursachen das Handeln des Menschen, sie bestimmen die Handlung aber nicht. Denn die Bestimmung der Handlung ist nach Chrysippus vom Menschen selber abhängig, der so beschaffen ist, daß er die Vorstellungen beurteilen und ihnen zustimmen oder sie ablehnen kann⁵⁶.

Mit dieser Zustimmung zu den Vorstellungen hat der Logos, die Natur, die Vorsehung oder — weil es letztendlich alles Synonyme sind — die *heimarmene* selbst dem Menschen die Möglichkeit gegeben, seine Handlungen selber zu bestimmen und zu kontrollieren. Denn erst auf Grund einer zugestimmten Vorstellung entsteht ein Antrieb, der zur Handlung führt⁵⁷. Die menschlichen Taten sind somit selbstbestimmt, und sie ereignen sich der *heimarmene* nach, weil gerade die *heimarmene* den Menschen mit einzigartigen Qualitäten versehen hat, durch die der Mensch seine Handlungen der *heimarmene* nach selber bestimmt. Der Mensch bestimmt seine Handlungen also selbst, alles geschieht dennoch der *heimarmene* gemäß und nichts ereigne sich ohne Ursache, denn, so meint Chrysippus zu siegen, "wenn alles durch das Schicksal geschieht, so folgt daraus zwar, daß alles auf Grund von

⁵⁴ *Strom.* VIII.9 (=SVF II.344-351).

⁵⁵ SVF II.974.

⁵⁶ Cicero, *De Fato* 41-44.

⁵⁷ SVF III.116,171,177.

früheren Ursachen geschieht, aber eben nicht auf Grund von zureichenden Ursachen, sondern von vorangehenden Ursachen"⁵⁸.

Diese Argumentation des Chrysippus schien aber die alles bestimmende, lückenlose Ursachenreihe abzuschwächen, die er behauptete, als er sagte, "kein Ereignis, nicht mal das unbedeutendste, kann anders als in Übereinstimmung mit der universellen Natur und ihrem Logos stattfinden"⁵⁹. Denn während er an anderer Stelle behauptete, falls ein Ereignis ohne Grund einträte, wäre das gleichbedeutend mit einer Zerstörung des Kosmos⁶⁰, so reduzierte er die Ursachenkette mit seiner jetzigen Argumentation. Denn sie besagt, daß das Schicksal anwesend ist in der Verknüpfung nur vorangehender Ursachen und in der Beschaffenheit der zureichenden Ursache, d.h. beim Menschen die vom Schicksal gegebene Möglichkeit, einer Vorstellung zuzustimmen oder sie abzulehnen⁶¹. Demnach bliebe die menschliche Entscheidung über die Vorstellung vom Schicksal ungestört; sie würde aus der *heimarmene* herausgehoben, weil von der *heimarmene* nur bestimmt werde, daß der Mensch sich mittels der Zustimmung über die entstandene Vorstellung entscheidet, aber nicht, *wie* er das tut. Dies widerspricht allerdings der an anderer Stelle behaupteten Allumfassenheit der *heimarmene*⁶².

Ob die Entscheidungsfreiheit jedoch durch die Abschwächung der Ursachenreihe gesichert werden kann, scheint auch zweifelhaft. Chrysippus konnte zwar auf Grund seiner Unterscheidung der Ursachen bei seiner Behauptung beharren, daß der Mensch über seine Entscheidungen wie auch immer selbst bestimmt, weil er den Vorstellungen selber zustimmt. Die Freiheit der Entscheidung — d.h. die Freiheit, die selbstbestimmte Handlung auch anders zu bestimmen als so, wie sie bestimmt wird — schien jedoch trotz der Selbstbestimmung der Handlung und trotz der Abschwächung der *heimarmene* kaum gesichert zu sein.

Denn, mag die *heimarmene* die Zustimmung zur Vorstellung auch unberührt lassen, wenn sich nichts ohne vorangehende Ursache ereignet, ist auch der Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung durch vorangehende Ursachen

⁵⁸ Cicero, *De Fato* 41.

⁵⁹ SVF II.937.

⁶⁰ SVF II.945.

⁶¹ So M. E. Reesor, *Fate and Possibility in early Stoic Philosophy*, S. 285: "Fate was applied to both the principal and the initiating cause. When it was used to refer to the principal cause, it denoted only its relationship to its substratum. On the other hand, all initiating causes which included particulars and events external to the object, and the circumstances in which the object was placed, were according to fate."

⁶² Siehe M. v. Straaten, *Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie*, in: "Gymnasium", 84, 1977, S. 501-518, und J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970, S. 152: "We conclude that Chrysippus harbored two incoherent strains of thought, both of which he prized to the extent that he would give up neither, though he was unable to reconcile them."

bedingt⁶³, obwohl doch gerade die Persönlichkeit des Menschen nach Ansicht der Stoiker die Handlungen determiniert⁶⁴. Diese Bedingtheit der Persönlichkeit geben die Stoiker auch selber zu, wenn sie anführen, daß vor allem die Erziehung und eine schlechte Umwelt Ursachen für Übeltaten sind⁶⁵.

Die Ursachenkette muß demnach, auch wenn sie auf die vorangehenden Ursachen beschränkt ist, wohl auch den Prozeß der Persönlichkeitsbildung umfassen und letztlich auch die menschliche Entscheidung über die Vorstellungen determinieren, dem Unterschied zwischen vorangehender und zureichender Ursachen zum Trotz. Deswegen konnte Cicero auch behaupten, daß Chrysippus die Seelenregungen vom Zwang der Notwendigkeit frei wissen wollte, aber in solche Schwierigkeiten geriet, daß er die Notwendigkeit des Schicksals, ohne es zu wollen, bestätigte, während er sich seiner eigenen Begriffe bediente⁶⁶.

Weil Chrysippus daran festhielt, daß sich trotz einer gewissen menschlichen Freiheit alles nach der *heimarmene* ereignete und es gerade auf Grund der *heimarmene* mittels der Mantik möglich sei, Wahres über die Zukunft auszusagen, mußte er sich mit dem Problem der Wahrheit der Aussagen über zukünftige Ereignisse auseinandersetzen. Und damit berührte er ein Problem, das Aristoteles schon beschäftigt hatte.

Aristoteles fürchtete die Determination der Zukunft, falls alle Aussagen über die Zukunft jetzt schon wahr seien, als er sich in *De Interpretatione* fragte, ob Aussagen über die Zukunft überhaupt mit dem Prädikat 'wahr' oder 'falsch' versehen werden können⁶⁷. Die meisten Aussagen, wie z.B. die Aussage, 'morgen wird die Sonne aufgehen', hielt er nicht für problematisch. Diese Aussage könne ohne Schwierigkeiten als 'wahr' bezeichnet werden, weil die entgegengesetzte Aussage unmöglich wahr sein könne. Größere Probleme hatte Aristoteles aber mit Aussagen über kontingente Ereignisse in der Zukunft (die sog. *futura contingentia*), wie 'morgen wird es eine Seeschlacht geben'. Denn, wenn diese Aussage jetzt schon wahr sei, so Aristoteles, dann sei es notwendig, daß es morgen eine Seeschlacht gebe; und wenn

⁶³ Über die Entwicklung des menschlichen Charakters J. B. Gould, *The Stoic Conception of Fate*, in: "Journal of the History of Ideas", 35, 1974, S. 17-32, S. 31: "My conclusion is that when the Stoics were pressed on the question whether a man is responsible for his character, their finally negative answer was entailed by the notion of determinism, which is involved in their notion of fate." Anders aber A. A. Long, *The Stoic Concept of Evil*, in: "Philosophical Quarterly", 18, 1968, S. 329-343, S. 338: "Our characters are what we have chosen to make them by our use of assent."

⁶⁴ SVF III.237,238,560.

⁶⁵ SVF III.228,229.

⁶⁶ Cicero, *De Fato* 39.

⁶⁷ *De Interpretatione*, Kap. 9, 18a 28-35.

sie jetzt schon falsch sei, sei es notwendig, daß es die Seeschlacht morgen nicht gebe. Wolle man annehmen, daß die Aussage über die Seeschlacht jetzt schon 'wahr' oder 'falsch' sei, müsse man also annehmen, daß das Eintreten oder Nicht-Eintreten der Schlacht jetzt schon notwendig und d.h. determiniert sei. Die Ereignisse in der sublunaren Sphäre, vor allem die, die mit menschlichen Handlungen zusammenhängen, sind aber nicht determiniert, und die Aussage über die Seeschlacht kann darum jetzt weder 'wahr' noch 'falsch' genannt werden, weil sie etwas über eine Möglichkeit besagt, die eintreten, aber gleichwohl auch nicht eintreten kann⁶⁸.

Während Aristoteles also meinte, daß nicht alle Aussagen über die Zukunft jetzt schon wahr oder falsch seien, meinte Chrysippus auf Grund seiner Auffassung von der *heimarmene*, daß alle Aussagen, einschließlich der Aussagen über zukünftige kontingente Ereignisse, entweder wahr oder falsch seien⁶⁹. Anders als Aristoteles war Chrysippus auch nicht der Meinung, daß die Wahrheit der Aussagen über zukünftige Ereignisse die Notwendigkeit dieser Ereignisse zur Folge habe.

Dies aber konnte Chrysippus nur festhalten, wenn er behauptete, daß dasjenige, das nie geschehen werde, trotzdem möglich sei. Denn eine wahre Aussage über die Zukunft besagt, was sich der *heimarmene* nach ereignen wird. Soll das Besagte, das allenfalls geschehen wird, nun aber nicht notwendigerweise geschehen, dann muß auch das Gegenteil des Besagten, obwohl es keinesfalls eintreten wird, möglich sein. Dies behauptete Chrysippus indem er erklärte, daß das Zerbrechen eines Juwels, auch wenn das Juwel nie zerbricht und man mit Recht aussagen kann, daß das Zerbrechen nicht der Fall sein werde, trotzdem möglich bleibt⁷⁰.

Das Problem des Möglichen, das Chrysippus mit dieser Aussage berührt, war vor ihm bereits zur Frage der Philosophie geworden. Aristoteles meinte, das Mögliche sei das, was geschehen oder aber auch nicht geschehen könne; darum sei es unmöglich, jetzt schon Wahres über das zukünftig Mögliche auszusagen. Der megarische Logiker Diodorus Kronos meinte dagegen, daß nur das, was ist oder sein wird, möglich sei⁷¹. Diese Definition implizierte eine Einschränkung der aristotelischen Möglichkeit, weil das, was geschehen

⁶⁸ *De Interpretatione*, Kap. 9, 19a 30ff. Über das Problem der Seeschlacht u.a. C. Strang, *Aristotle and the Sea Battle*, in: "Mind", 69, 1960, S. 447-465, D. Frede, *Aristoteles und die Seeschlacht*, Göttingen, 1970, R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980, Kap. 5, S. 91-103.

⁶⁹ Cicero, *De Fato* 21, siehe Anm. 45.

⁷⁰ Cicero, *De Fato* 13.

⁷¹ So nach Alexander von Aphrodisias, *Anal.Pr.* 183,34, und Boethius, *De Interpret.*, ed. Meiser, S. 234. Nach Cicero, *De Fato* 13, und Plutarchus, *De Stoic. Repugn.* 1055e, definierten die Stoiker das Mögliche folgendermaßen: "Das Mögliche ist das, was entweder wahr ist, oder wahr sein wird."

kann oder aber auch nicht geschehen kann, schließlich aber doch nicht eintreffen wird, unmöglich sei; die morgige Seeschlacht wäre jetzt nicht einmal möglich, wenn sie morgen nicht tatsächlich stattfinden würde⁷². Chrysippus behauptete nun, im Gegensatz zur Definition des Diodorus, daß sogar das, was gewiß nicht der Fall sein werde, trotzdem möglich sei. Wenn die morgige Seeschlacht nicht stattfinden wird, und eigentlich auch nicht geschehen kann, ist sie jetzt — wie sich zeigen läßt — trotzdem möglich.

Das konnte Chrysippus behaupten, weil er, wie M. E. Reesor dargestellt hat⁷³, seine Auffassung von dem Möglichen in der Physik mit dem Unterschied zwischen zureichenden und vorangehenden Ursachen verknüpfte. Ein mögliches Ereignis sei ein Ereignis, das aus einer zureichenden Ursache hervorgehen kann. Es ist demnach möglich, daß das vorhergenannte Juwel zerbricht, weil die Beschaffenheit des Juwels, die zureichende Ursache des eventuellen Brechens, das Brechen des Juwels ermöglicht. Das Zerbrechen des Juwels bleibt darum möglich, auch wenn es niemals brechen wird. Die Möglichkeit ist mit der zureichenden Ursache gegeben und erfordert das Eintreten des Möglichen nicht, wie Diodorus es haben wollte. Ob das Mögliche auch tatsächlich realisiert wird, ist von einer vorangehenden Ursache abhängig. Aber die vorangehende Ursache bestimmt nur das Eintreten oder Nicht-Eintreten des Möglichen, bestimmt jedoch nicht, was überhaupt möglich ist. Auf dieselbe Art und Weise wurde auch das Unmögliche mit zureichenden Ursachen verknüpft, und so konnten die Stoiker behaupten, es sei völlig unmöglich, daß die Erde fliegen werde.

Die stoische Definitionen über die Modalität von Aussagen im Bereich der Logik stimmen nach Reesor mit den stoischen Auffassungen im Bereich der Physik überein⁷⁴. Nach Diogenes Laertius, der die stoischen Definitionen des Möglichen, Notwendigen, Nichtnotwendigen und Unmöglichen

⁷² Zur Unterstützung seines Möglichkeitsbegriffs konstruierte Diodorus den sog. Meisterschluß, der von Epiktetus, *Diss.* II.19,1 (=SVF I.489) überliefert worden ist. Siehe dazu B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, 1953, S. 38-41; P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960; O. Becker, *Zur Rekonstruktion des 'kyrieon Logos' des Diodorus Kronos*, in: "Erkenntnis und Verantwortung, Festschrift für Theodor Litt", Düsseldorf, 1960, S. 250-263.

⁷³ M. E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, in: "Phoenix", 19, 1965, S. 285-297.

⁷⁴ M. E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, S. 285: "...we shall see that the definitions of the possible, non-necessary, necessary, and impossible in Stoic Logic are in complete accord with their concept of possibility and fate in Physics. In fact, definitions in Logic, which would be otherwise unintelligible become clear when they are viewed in the light of Physics."

überliefert⁷⁵, bestimmten die Stoiker das Mögliche als "das, was wahr sein kann, wenn äußere Umstände es nicht daran hindern, wahr zu sein, wie die Aussage 'Diokles lebt'". Eine mögliche Aussage verweist demnach auf ein Ereignis, das eintreten oder nicht eintreten wird⁷⁶. 'Das Juwel wird zerbrechen' ist somit eine mögliche Aussage, deren Wahrheitswert von den Umständen abhängig ist⁷⁷.

Mit diesem Möglichkeitsbegriff war Chrysippus dann in der Lage, seine Auffassung zu verteidigen, daß Aussagen über die Zukunft alle entweder wahr oder falsch sind, ohne daß dies zur Notwendigkeit des Geschehens führt. Wenn zum Beispiel ein Orakel tausend Jahre vorher mit Recht ausgesagt hätte, Kypselus werde Herrscher über Korinth sein, wäre zwar wahr, daß Kypselus Herrscher sein würde, notwendig wäre das aber nicht⁷⁸. Es bliebe möglich, daß Kypselus, wegen der zureichenden Ursache seiner Herrschaft — seiner Zustimmung — nicht Herrscher sein würde, auch wenn er tatsächlich Herrscher sein werde.

Chrysippus versuchte auf Grund seiner Unterscheidung der Ursachenarten, die Vereinbarkeit der Entscheidungsfreiheit mit der *heimarmene* zu behaupten und mit seinem Begriff des Möglichen die Notwendigkeit der schicksals-

⁷⁵ *Diog. Laert.* 7.75 (=SVF II.201). Diese Definitionen, außer der Definition des Nichtnotwendigen, auch bei Boethius (SVF II.201). Über das Problem der Unterschiede zwischen den Definitionen von Diogenes Laertius und Boethius, und die Rekonstruktion des Möglichkeitsbegriffs der Stoiker, M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974.

⁷⁶ M. E. Reesor, *Fate and Possibility in early Stoic Philosophy*, S. 292: "The possible proposition is one which refers to an event which may or may not occur."

⁷⁷ Das Wahre ist demnach Teil des Möglichen. Wie M. Frede, *Die stoische Logik*, S. 107-117, bemerkt, gibt es aber drei mögliche Interpretationen von Diogenes Laertius' Definition des Möglichen, von denen, auf Grund der von Reesor dargestellten Verbindung zwischen Logik und Physik, die erste dargestellt wurde. Diogenes Laertius' Definition:

"δυνατὸν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων πρὸς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον "Ξη Διοκλῆς"

ist problematisch in der Bestimmung von "dem, was wahr sein kann", und in der Bestimmung vom Verhältnis zwischen "dem, was wahr sein kann", und dem Möglichen. Was wahr sein kann, sei entweder der Teil des Möglichen, den äußere Umstände nicht daran hindern, wahr zu sein, und beziehe sich auf das, was sowohl in sich möglich ist als auch nicht durch äußere Umstände ausgeschlossen wird. Oder das Mögliche sei der Teil, den äußere Umstände nicht daran hindern, wahr zu sein, dessen, was wahr sein kann; und das, was wahr sein kann, beziehe sich auf das, was in sich möglich ist. Oder das Mögliche sei identisch mit dem, was wahr sein kann; und das, was wahr sein kann, ist etwas, was nicht durch die Umstände ausgeschlossen ist.

Unbekannt ist, so Frede, warum die Stoiker sich nicht dem Schüler des Diodorus, dem megarischen Logiker Philo, anschlossen, der das Mögliche bestimmte als das, was seiner Natur nach wahr sein könne. Man kann nach Frede nur annehmen, daß die Stoiker die Modalität der Aussagen von den Umständen abhängig machten: "Philo beurteilt die Modalitäten der Aussagen völlig unabhängig von den Umständen allein auf Grund der Natur des Sachverhalts selbst, während die Stoiker die Umstände berücksichtigen" (S. 117).

⁷⁸ Cicero, *De Fato* 13.

bestimmten Ereignisse zu verneinen. So konnte er den Fatalismus, nach dem sich das vom Schicksal festgelegte Ereignis tatsächlich ereignen werde, was auch immer ein Mensch tue, umgehen. Chrysippus widersprach diesem Fatalismus, indem er den faulen Schluß (ἀργὸς λόγος) ablehnte⁷⁹.

Der faule Schluß besagt, daß das Handeln des Menschen, z.B. der Besuch eines Arztes für einen Kranken sinnlos ist, wenn alles bereits festliegt. Wenn bereits feststeht, ob ein Kranker genesen oder aber nicht genesen wird, ist es sinnlos, einen Arzt zu besuchen, da der Kranke ohnehin genesen oder nicht genesen wird. Diesen Schluß, der wohl gegen seine 'deterministische' Philosophie verwendet wurde, um zu zeigen, daß seine Auffassungen das Handeln des Menschen sinnlos machen, wies Chrysippus auf Grund der "Schicksalsübereinstimmung" (συνεπαισμένη) zurück.

Chrysippus behauptete, daß eine aus zwei Gliedern verknüpfte Aussage, um Sinnvolles auszusagen, über Ereignisse sprechen müsse, die miteinander vereinbar seien. Der Satz z.B. 'Laius wird einen Sohn bekommen, auch wenn er keiner Frau beiwohnt', ist fehlerhaft, da die beiden Aussagen 'Laius bekommt einen Sohn' und 'Laius wohnt keiner Frau bei' nicht vereinbar sind. Genauso ist auch der Satz 'Milo wird bei den olympischen Spielen ringen, ob er nun einen Gegner hat oder nicht' kein richtiger Satz, da Milo ohne Gegner nicht ringen kann. Wenn darum vom Schicksal festgelegt worden ist, daß Laius einen Sohn haben wird und festgelegt worden ist, daß Milo ringen wird, muß vom Schicksal auch festgelegt sein, daß Laius einer Frau beiwohnen und Milo einen Gegner haben wird, weil Laius' Vaterschaft und Milo's Ringen sonst nicht mit dem Schicksal in Übereinstimmung wären.

So wie der Satz, 'Laius wird einen Sohn bekommen, auch wenn er keiner Frau beiwohnt', eine falsche Aussage ist, ist auch der Satz, 'der Kranke wird genesen, egal ob er einen Arzt besucht oder nicht' eine falsche Aussage, wenn die Gesundheit medizinisch wiederhergestellt werden muß. Wenn der *heimarmene* nach festgelegt worden ist, daß der Kranke genesen wird und er einen Arzt braucht, ist dem Schicksal gemäß auch vorherbestimmt, daß er einen Arzt besuchen wird. Auch wenn alles sich der *heimarmene* nach ereignet, ist das Handeln des Menschen — der Ärztebesuch zur Heilung oder die Beiwohnung einer Frau zur Erzeugung der Kinder — noch ein unumgängliches und zweckvolles Handeln, behauptete Chrysippus, als er den faulen Schluß ablehnte.

Auf diese Weise konnte Chrysippus behaupten, daß das Handeln des Menschen unumgänglich und auch sinnvoll sei; es blieb aber schicksalsbestimmtes Handeln. Seine Argumentation, die besagte, daß schicksalsbestimmtes Handeln auch freies Handeln sein könne, blieb gleichwohl problematisch.

⁷⁹ Cicero, *De Fato* 28-30.

Die einzige und beste Möglichkeit, die den Stoikern demnach zur Vereinbarkeit der Entscheidungsfreiheit mit der *heimarmene* blieb, wäre wohl eine Begründung der Freiheit in der Unwissenheit: obwohl alles schon festliegt, wissen wir es nicht und können deswegen behaupten, es gäbe noch Alternativen. Daß die Stoiker auch dieses Argument anwendeten, bezeugt Alexander von Aphrodisias. Aber kaum anzunehmen ist, daß Chrysippus sich auf diese epistemische Freiheit beschränken wollte⁸⁰. Wie seine Argumentation zeigt, wollte er dem Menschen die freie Zustimmung oder Ablehnung der Vorstellungen trotz des Schicksals ermöglichen, so daß Lob und Tadel angemessene Begriffe seien für Handlungen, die dem Menschen zugerechnet werden können.

3 Anti-stoische Argumente

Einer eindeutigen Behauptung des menschlichen freien Handelns stand den Stoikern die Ursachenkette im Wege. Eben diese Ursachenkette wurde darum auch von Philosophen, die die Entscheidungsfreiheit sichern wollten, verworfen.

Der erste Versuch hierzu kam von Epikurus⁸¹, der die atomistische Philosophie des Demokritus, nach der alle Ereignisse auf die Mechanik der Atome zurückzuführen seien, übernahm⁸². Aus einem mechanischen Ablauf aller Ereignisse mußte aber eine unumgängliche Notwendigkeit, die die Entscheidungsfreiheit bedrohte, hervorgehen. Damit die Entscheidungsfreiheit trotzdem beibehalten werden kann, behauptete Epikurus die Möglichkeit der Bahnabweichung der Atome, so daß nicht jede Bewegung auf eine frühere Ursache zurückzuführen sei und so die Bande des Schicksals zerbrochen wären⁸³.

Epikurus versuchte mit dieser Bahnabweichung der Atome die unbeschränkte Kausalität des Geschehens einzuschränken. Wie aber die Bahn-

⁸⁰ Alex. Aphr. *De Fato* 10, ist der einzige Zeuge dieser Auffassung. Vgl. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974, S. 164: "Possibility exists to the extent that but only to the extent that, men are ignorant of the causal connexion between events." Das könnte die einzige konsistente Möglichkeit sein, die den Stoikern übrig blieb; daß Chrysippus nur dies verteidigt habe, scheint aber unwahrscheinlich, denn Cicero hätte in dem Fall nicht gesagt, Chrysippus wolle die Seelenregungen vom Zwang der Notwendigkeit frei haben.

⁸¹ Nach P. Huby, *The First Discovery of the Freewill Problem*, sei sogar Epikurus, statt der Stoa, der erste gewesen, der eine Problematik der Entscheidungsfreiheit gesehen habe, S. 358: "On the evidence we have, however, it seems to me more probable that Epicurus was the first originator of the freewill controversy, and that it was only taken up with enthusiasm among the Stoics by Chrysippus, the third head of the school." Anders A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, S. 61: "I find it unlikely that Epicurus developed his opposition to determinism quite independently of Stoic theories."

⁸² Siehe C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

⁸³ Lukretius, *De Rer. Nat.* II.251ff., Cicero, *De Fato* 22, *De Natura Deorum* I.69.

abweichung, die anscheinend eine ursachenlose und willkürliche Bewegung ist⁸⁴, die Entscheidungsfreiheit sichern kann, ist, nicht zuletzt wegen der schlechten Quellenlage, unklar⁸⁵.

Ein stichhaltiger Versuch, die Ursachenkette zu verneinen, kam vom skeptischen Akademiker Karneades⁸⁶. Dieser versuchte nachzuweisen, daß die Epikureer auf die fragwürdige Bahnabweichung verzichten könnten⁸⁷; sie sei von den Stoikern leicht als Verstoß gegen das Prinzip, daß sich nichts ohne Ursache ereigne, abzulehnen. Die Epikureer könnten den Stoikern aber zugeben, daß es keine Bewegung ohne Ursache gebe, meinte Karneades, denn das bedeute nicht ohne weiteres, daß alles auf Grund von früheren Ursachen geschehe. Gerade bei Entscheidungen liege ein solcher Fall vor, daß Ereignisse — hier Entscheidungen — zwar verursacht seien, aber nicht von früheren Ursachen abhängig sind. Denn die Ursache einer Entscheidung liegt eben in unserer, von der Natur verliehenen, Entscheidungsvollmacht. Für den menschlichen Willen gibt es darum keine außerhalb seiner selbst liegenden, früheren Ursachen⁸⁸.

Mit dieser Argumentation wies Karneades den Determinismus mit seiner unverbrüchlichen Ursachenkette ab, aber auch den stoischen Nachweis einer Ursachenkette auf Grund wahrer mantischer Aussagen versuchte er zu entkräften⁸⁹. Nach Ansicht der Stoiker waren erfolgreiche Vorhersagen nur auf Grund der *heimarmene* möglich, und da es erfolgreiche Vorhersagen gab, gab es die *heimarmene*. Dieser Schluß aber sei nach Karneades unerlaubt. Die Wahrheit einer Aussage habe seiner Meinung nach nichts mit dem Schicksal und mit einer notwendigen Verknüpfung der Ereignisse zu tun. Die Aussage 'Cato wird in den Senat kommen' kann jetzt wahr sein. Aber aus der Wahrheit dieser Aussage darf nicht geschlossen werden, daß Cato wegen notwendiger Ursachen, die im Naturgesetz und Weltenplan der *heimarmene* vorherbestimmt wären, in den Senat kommt; Cato kommt vielmehr kraft zufälliger Ursachen in den Senat. Von der Wahrheit vorhersagender Sätze darf darum nicht auf die *heimarmene* geschlossen werden: "Es ist nämlich ein großer Unterschied, ob eine natürliche, von Ewigkeit her angelegte Ursache die

⁸⁴ Vgl. Cicero, *De Fato* 22.

⁸⁵ Nach dem Bericht des Lukretius, *De Rer. Nat.* II.251ff., sei die Freiheit des Menschen wohl Anfang einer Bewegung, die mit einer Bahnabweichung der Atome korrespondiere; dazu A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, S. 57-59. Einen Überblick über die verschiedensten Lösungen, die vorgeschlagen worden sind, bietet M. Pope, *Epicureanism and the Atomic Swerve*, in: "Symbolae Osloenses", 61, 1986, S. 77-97.

⁸⁶ Siehe zu Karneades V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, Paris, 1959, S. 123-185 und A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, S. 94-106.

⁸⁷ Cicero, *De Fato* 23-25.

⁸⁸ Cicero, *De Fato* 25.

⁸⁹ Cicero, *De Fato* 27-28, 31-33.

Zukunft als wahr bestimmt oder ob man die künftigen Ereignisse auch ohne Rückgriff auf natürliche, von Ewigkeit angelegte Ursachen als wahr verstehen kann.⁹⁰ Wenn der Satz 'Cato wird in den Senat kommen' wahr ist, darf darauf geschlossen werden, daß Cato in den Senat kommen wird, aber es darf nicht daraus geschlossen werden, daß Cato *der heimarmene* nach in den Senat kommen werde.

Kann also nicht von der Wahrheit vorhersagender Sätze auf die *heimarmene* geschlossen werden, so ist — umgekehrt — zu fragen, wie wahre Vorhersagen formuliert werden können. Denn solche Sätze seien nach der Stoa nur auf Grund der *heimarmene* möglich, und gerade die *heimarmene* lehnte Karneades ab. Folgerichtig war es auch seiner Ansicht nach nicht möglich, wahre Aussagen über die meisten zukünftigen Ereignisse zu formulieren. Anders als die Stoiker meinte Karneades, daß nur dasjenige, von dem man die in der Naturordnung verankerten Ursachen kenne, vorhergesagt werden kann⁹¹. Weil die Ursachen zukünftiger Ereignisse aber zumeist zufällige Ursachen sind, meinte er, "nicht einmal Apollo könne zukünftige Ereignisse prophezeien, außer solche, deren Ursachen die Natur so in sich beschlossen hält, daß sie mit Zwangsläufigkeit eintreten"⁹². Karneades behauptete sogar, daß ein Gott nicht einmal Ereignisse der Vergangenheit, von denen keine Zeichen und Spuren existieren, kennen könne; wieviel weniger würde er da in der Lage sein, das im voraus zu kennen, was, obwohl von Ewigkeit her wahr, auf Grund von zufälligen Ursachen geschieht? "Folglich konnte auch Apollo hinsichtlich des Oedipus nichts prophezeien, sofern es keine in der Naturordnung verankerten, vorausliegenden Ursachen gab."⁹³

Nebst diesem Determinismus der Stoa wies Karneades auch den astrologischen Determinismus, nach dem die Gestirne das menschliche Leben bestimmten, ab. Diese Auffassung hatte sich — wahrscheinlich erst seit Diogenes von Babylon — mit der stoischen Auffassung von einem universalen Kausalnexus verbunden⁹⁴. Die astrologischen Ansichten lehnte Karneades mit Argumenten, die später großen Widerhall fanden, ab⁹⁵. Die Gestirne bestimmen das Leben der Menschen nicht, denn die Erlebnisse derjenigen, die unter dem gleichen Stern geboren sind, sind nicht die gleichen, dagegen erleben manche, die unter einem verschiedenen Stern geboren sind, schon Gleiches; außerdem können die Astrologen den

⁹⁰ Cicero, *De Fato* 32.

⁹¹ Cicero, *De Fato* 33.

⁹² Cicero, *De Fato* 32.

⁹³ Cicero, *De Fato* 33.

⁹⁴ Siehe W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, S. 69, und W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, in: "Forschungen zum Neuplatonismus", S. 46-103, Berlin, 1966, S. 53.

⁹⁵ Siehe D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945.

vermeintlich determinierenden Stand der Gestirne nie so präzise beobachten, daß sie daraus die Geschehnisse der Menschen ableiten könnten.

B DIE VERTEIDIGUNG DER ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT IN ANTI-STOISCHER POLEMIK

Durch die Philosophie der Stoa und die Argumente ihrer Kritiker war die Entscheidungsfreiheit in der Schulphilosophie zur Zeit des Origenes zum Problem geworden. Die Philosophie dieser sog. hellenistisch-römischen Zeit wurde, als sie sich immer häufiger religiösen Themen widmete, zum Ersatz und Konkurrenten der Religionen und religiösen Kulte. Sie wurde von herumwandernden Philosophen, die ihre populären Auffassungen lehrten, in vereinfachter Form weit verbreitet. Die Philosophen dieser Zeit entwickelten — auch aus religiösem Interesse — im Widerspruch zu den Epikureern, die die Vorsehung leugneten, und den Skeptikern, die an der Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntnisse zweifelten, eine eklektische, 'dogmatische' Philosophie.

Die philosophischen Zeitgenossen des Origenes versuchten die Entscheidungsfreiheit gegen den vermeintlichen Determinismus der Stoa zu sichern, sie konnten aber die anti-stoischen Argumente des Epikurus und Karneades nicht übernehmen, weil sie als 'dogmatische' Philosophen gerade gegen deren Nachfolger Front machten. Vor allem gegen die Epikureer behaupteten diese Philosophen die Vorsehung. Damit erschwerten sie ihren Versuch, die Freiheit zu verteidigen. Denn die Vorsehung, die von der Stoa der *heimarmene* gleichgestellt worden war, sollte nicht gleichzeitig mit der *heimarmene* verneint werden, aber auch nicht allumfassend sein, so daß der Entscheidungsfreiheit kein Raum bliebe.

Um die Verteidigung der Entscheidungsfreiheit mühten sich der Aristoteliker Alexander von Aphrodisias, die Mittelplatoniker der 'Gaiusschule' und der Rhetor Maximus von Tyrus, ein Vertreter populärer philosophischer Ansichten. Die Auffassungen dieser Philosophen, von denen Schriften über dieses Thema überliefert worden sind, werden in den folgenden Abschnitten dargestellt, da gerade sie, wie erwähnt wird, mit Origenes' Auffassungen übereinstimmen und ihn vielleicht beeinflußt haben⁹⁶.

⁹⁶ H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, S. 284ff. behauptet, daß Origenes weitgehend mit Alexander von Aphrodisias übereinstimme. Es scheint ihm, S. 289, Anm. 1 "an und für sich eine natürliche Annahme, daß Origenes diese Schrift (i.e. die Schrift *de Fato* des Alexanders) gekannt habe". E de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 Bde. Paris, 1923-28, Bd. 2, "l'ambiance philosophique", S. 154, behauptet, Maximus Tyrus, "...représente bien le philosophe moyen de ce temps-là. C'est au milieu de ses pareils que Clément et Origène ont vécu." Über das Problem von Schicksal und Entscheidungsfreiheit behauptet de Faye, Bd. 2, S. 160: "Nous

1 Alexander von Aphrodisias

Die Schrift *De Fato* des Aristotelikers Alexander von Aphrodisias⁹⁷ ist eine der umfassendsten der Antike über das Thema vom Schicksal und der Entscheidungsfreiheit. Diese Schrift, die zwischen 198 und 209 verfaßt sein muß⁹⁸, dürfte Plotin, Calcidius, Nemesius und wohl auch Origenes beeinflußt haben⁹⁹.

In dieser Schrift widerlegt Alexander die Meinung der Deterministen, "daß alles auf Grund der Notwendigkeit und dem Schicksal gemäß geschieht" (171.26ff.). Mit den Deterministen sind wohl die Stoiker gemeint, obwohl Alexander sie nicht explizit erwähnt und ihre Argumente manchmal in entstellter Form darstellt¹⁰⁰. Gegen die Deterministen will Alexander Aristoteles' Auffassungen zur Geltung bringen (164.11), dessen Philosophie er zur adäquaten Widerlegung stoischer Meinungen jedoch in selbständiger Weise anpassen und erweitern muß, weil der Stagirit sich um die Verteidigung der Freiheit gegen den Determinismus nicht gekümmert hat. So entfernt Alexander sich von Aristoteles, wenn er eingesteht, daß es ohne Zweifel so etwas wie die *heimarmene* gebe¹⁰¹, und er die Begründung dieser Ansicht sogar in stoischen Begriffen formuliert, denn "dazu ist die menschliche Allgemeinauffassung (πρόληψις) ausreichend; die allgemein menschliche

constaterons que la solution du théologien chrétien (Origenes) ne diffère pas sensiblement de celle des philosophes positifs de son époque. Maxime reproduit la solution qu'ils proposaient non sans une certaine force." Über Origenes und Maximus von Tyrus auch J. Daniélou, *Origène et Maxime de Tyr*, in: "Recherches de science religieuse", 1946, S. 359-361, S. 360: "Or la lecture de son (Maximus') oeuvre nous fait rencontrer à chaque instant les problèmes agités par Origène, et, qui plus est, les mêmes réponses."

⁹⁷ Alexander of Aphrodisias on Fate. Text, translation and commentary by R. W. Sharples, London, 1983.

⁹⁸ Siehe R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, S. 15.

⁹⁹ So z.B. G. Verbeke, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le de Fato d' Alexandre d'Aphrodisias*, in: "Archiv der Geschichte der Philosophie", 50, 1968, S. 73-100, S. 74, und H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, S. 289, Anm. 1, vgl. Anm. 96.

¹⁰⁰ Siehe A. A. Long, *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias de Fato (I-XIV)*, in: "Archiv der Geschichte der Philosophie", 52, S. 247-268, S. 247: "there can be little doubt, that by 'those who say that all things καθ' ἐπιμαρμένην γίνεσθαι', Alexander means primarily the Stoics." Alexander habe nach Long (S. 267) die Stoiker nicht explizit erwähnt, weil er zwar die Argumente der bekanntesten Deterministen der Antike — die Stoiker — verwendet habe, seine Abhandlung aber gegen Deterministen im allgemeinen gerichtet war: "In this we may find an explanation for the omission of specific references to the Stoics."

¹⁰¹ Siehe G. Verbeke, *Aristotélisme et Stoïcisme...*, in bezug auf die *heimarmene*lehre Alexanders: Est-ce la doctrine d'Aristote? Certainement pas...Ce qu'on trouve chez Alexandre, c'est plutôt la doctrine des Stoïciens, reprise et repensée dans une optique aristotélicienne (S. 81) (...) Le De Fato d' Alexandre est donc un exemple caractéristique de syncrétisme philosophique chez un auteur qui veut rester et se croit fidèle à la pensée d'Aristote" (S. 100).

Natur (κοινὴ φύσις) ist ja weder eitel, noch fehlt ihr die Wahrheit vollständig..." (165.15ff.).

Wenn es die *heimarmene* also gibt, muß die philosophisch relevante Frage lauten, was sie ist. Sie ist, behauptet Alexander unter Bezugnahme auf Aristoteles' Ursachenlehre, nach Meinung aller eine wirkende Ursache. Da aber nur Natur (φύσις), Zufall (τύχη καὶ τὸ αὐτόματον) und Vernunft (λόγος) wirkende Ursachen sind, bleibt zu fragen unter welche von diesen dreien das Schicksal eingeordnet werden kann (DF III-IV).

Dem Zufall kann das Schicksal nicht zugeordnet werden. Denn das Schicksal ist eine finale Ursache, denn es bezweckt einige Dinge; sonst könnten wir ja nicht sagen, etwas habe sich dem Schicksal gemäß ereignet. Der Zufall ist aber keine finale Ursache, denn zufällig ereignet sich eben das, was nicht bezweckt wurde. Das Schicksal kann auch der Vernunft nicht zugeordnet werden, denn was auf Grund der Vernunft eintritt, liegt in unserer Macht und ereignet sich nicht aufgrund des Schicksals. Demnach "bleibt also nur die Möglichkeit übrig, zu behaupten, daß das Schicksal in den Ereignissen, die von der Natur verursacht werden, vorhanden ist, so daß *heimarmene* und Natur identisch sind" (DF V; 169.18ff.).

Anders als die Stoiker stellt Alexander die *heimarmene* aber nicht der universellen Natur, sondern der Natur aller einzelnen Seienden gleich. Da die *heimarmene* der individuellen Natur der Seienden gleich ist, ist sie nach Alexander auch nicht allumfassend, so daß schicksalswidrige Ereignisse möglich bleiben. Wer z.B. seiner Natur nach einer Krankheit verfallen müßte, kann auf Grund ärztlicher Versorgung — schicksalswidrig — gesund bleiben; und wer von seiner Natur her das Schlechte mag, kann sich — der *heimarmene* entgegengesetzt — entschließen, gut zu leben (DF VI).

Allerdings geht von hieraus keine effektive Widerlegung der Stoiker hervor, die entgegengewürden, daß auch eine 'nicht natürliche' Verwirklichung der einzelnen Seienden sich dennoch der allgemeinen Natur und dem Schicksal nach ereignet. Die Einschränkung der *heimarmene* auf die Natur einzelner Seiender ermöglicht Alexander aber die Behauptung zweier, vom Schicksal unabhängiger, wirkender Ursachen¹⁰². Abgesehen von der Natur sind ja Zufall und Vernunft als wirkende Ursachen der *heimarmene* nicht gleichzusetzen. Und gerade auf Grund von Zufall und Vernunft entwickelt Alexander eine 'epikureische' und eine 'karneadische' Strategie zur Ver-

¹⁰² Siehe D. Frede, *The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato*, in: "Phronesis", 27, 1982, S. 276-298, S. 279: "...the move allows Alexander to establish an analogy between fate as the moving cause in nature and the artist in Aristotle's favourite example of the sculptor...This at the same time ensures that human decisions and actions are not in the domain of fate at all."

neinung der lückenlosen Ursachenreihe und zur Bestätigung der menschlichen Freiheit.

Wie Epikurus versucht Alexander eine Bresche in die stoische Ursachenreihe zu schlagen. Zwar verzichtet er auf die Einführung einer völligen Ursachenlosigkeit¹⁰³, aber mit Aristoteles' Begriff *causa per accidens* (κατὰ συμβεβηκός) kann er eine gewisse Ursachenlosigkeit behaupten.

Was sich glücklicherweise und auf Grund von Zufall ereignet, folgt auf frühere Ursachen, die das Hervorbringen dieser Zufälligkeiten nicht bezweckten. Die zufälligen Ereignisse haben also keine Ursache *per se*, sind aber auch nicht ursachenlos, sondern sind von früheren Ursachen *per accidens* abhängig. Wenn z.B. ein Mensch nach irgendetwas gräbt und aus reinem Zufall einen Schatz findet, gibt es keine primäre Ursachen dafür, daß der Schatz gefunden wurde, obwohl das Graben Ursache *per accidens* des absichtslosen Glücks ist. (DF VII-VIII)¹⁰⁴.

Eine unverbrüchliche, alles bestimmende Ursachenreihe kann es nach Alexander wegen des Zufalls auf Grund akzidenteller Ursachen nicht geben. Sie kann es auch wegen des Möglichen (δυνατόν) und des Kontingenten (ἐνδεχόμενον) nicht geben. Wer behauptet, alles geschähe dem Schicksal gemäß, verneint das Mögliche und Kontingente. Zwar verwenden die Deterministen diese Begriffe, die private Bedeutung, die sie diesen Wörtern verleihen, ist aber nicht ernst zu nehmen und als Possenreißerei zu betrachten. Sie meinen, dasjenige, das nicht daran gehindert wird einzutreten, wäre möglich, auch wenn es nicht eintritt, weil wir nicht wissen, was es daran hindert einzutreten (DF X; 176.14-25)¹⁰⁵. Diese Definition leugnet die Realität des Möglichen. An der Realität des Möglichen ist nach Alexander aber festzuhalten, denn es wäre absurd zu behaupten, daß alle Ereignisse unmöglich anders sein können, als so wie sie eintreten und deswegen notwendig sind. Es gibt zwar Dinge die notwendig so oder so beschaffen sind, wie Feuer, das nie kalt sein kann; andere Dinge aber, wie Wasser, das warm und kalt sein kann, können entgegengesetzte Qualitäten aufnehmen und sind also nicht notwendig, sondern kontingent so oder so

¹⁰³ In der *Mantissa* 169-172, (Hg) I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, Bd. 2/1, "De anima liber cum mantissa", Berlin, 1887, wird allerdings behauptet, daß es ursachenloses Geschehen gebe. Zu diesem Abschnitt, Ph. Merlan, *Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias*, in: "Philologus", 113, 1969, S. 253-256. Nach R. W. Sharples, *Responsibility, chance and not-being*, in: "Bull. Inst. Classical Studies", London, 22, 1975, S. 37-63, sei es fragwürdig, ob Alexander selber, oder ein Schüler, Verfasser dieses Abschnitts sei.

¹⁰⁴ In stoischer Perspektive wäre allerdings auch das Glück und das Zufällige Teil einer Ursachenkette. Siehe zur Unzureichendheit vieler Argumente Alexanders zur Widerlegung der Stoiker, A. A. Long, *Stoic Determinism*....

¹⁰⁵ Daß die Unwissenheit so grundlegend für den stoischen Möglichkeitsbegriff sei, wie Alexander behauptet, ist sehr zweifelhaft, vgl. S. 21.

beschaffen. Auch die Handlungen des Menschen sind somit kontingent, denn der Mensch, der spricht, könnte auch schweigen (DF IX).

Auf Grund des Zufalls, des Möglichen und des Kontingenten muß eine unverbrüchliche Ursachenkette also verneint werden; nur durch Wortverdrehung können das Zufällige, Mögliche und Kontingente mit dem Schicksal vereint werden. Einer solchen Wortverdrehung bedienten sich die Deterministen auch, wenn sie behaupten, daß der Satz 'morgen wird es eine Seeschlacht geben' zwar wahr, das Besagte darum aber nicht notwendig sei, um so das Mögliche mit der *heimarmene* zu vereinbaren. Wenn aber die Aussage 'morgen wird es eine Seeschlacht geben' wahr ist und die Seeschlacht sich der *heimarmene* nach ereignet, wird es, so Alexander, immer so sein, daß es dem Schicksal nach eine Seeschlacht gibt. Und wenn dem so ist, ist das Eintreten der Seeschlacht unabänderlich und notwendig (DF X; 177.7-178.7)¹⁰⁶.

Konsequent wären die Stoiker der Argumentation Alexanders nach also erst, wenn sie die Notwendigkeit des Schicksals eingestehen und damit die Unmöglichkeit des Zufälligen, Möglichen und Kontingenten anerkennen würden.

Alexander war der Meinung, daß, wenn die Stoiker behaupteten, alles ginge notwendigerweise aus früheren Ursachen hervor, sie nicht nur das Mögliche, sondern auch unsere Verfügungsgewalt bestritten. Damit stellten sie menschliche Handlungen beliebigen Ereignissen gleich (DF XI-XV). Denn wie ein Stein wegen seiner Beschaffenheit unter bestimmten Umständen fallen wird, wird der Mensch wegen seiner Beschaffenheit unter obwaltenden Umständen, notwendigerweise und dem Schicksal gemäß, so oder so reagieren. Die menschliche Verfügungsmacht läßt sich weder widerlegen, noch kann der Mensch mit anderen Seienden gleichgestellt werden.

Die menschliche Verfügungsmacht läßt sich nicht verneinen, denn dasjenige ist in unserer Macht, dessen Gegenteil auch in unserer Macht ist. Daß es solche Dinge gibt, ist einleuchtend. Denn wenn wir über die Frage, ob wir dies oder das Gegenteil davon tun sollen, nachdenken, sind wir uns der Möglichkeit, beides wählen zu können, deutlich bewußt. Und wie absurd wäre da die Annahme, alle Menschen würden in diesem Bewußtsein von der Natur getäuscht? Gerade weil wir auch das Gegenteil hätten wählen können, bedauern wir unsere Leistungen manchmal und tadeln uns selbst. Deswegen tadeln wir auch manchmal andere, wenn sie nicht richtig über das, was sie tun sollten, nachgedacht haben (180.24ff.).

¹⁰⁶ Alexander erläutert hier nicht, ob er selber der Meinung war, daß die Aussage jetzt nicht wahr sein kann; er widerlegt nur die Stoiker, die er zum Bekenntnis der Notwendigkeit durch ihre Auffassung von der *heimarmene* zwingen will.

Ebensowenig kann man den Menschen mit anderen Seienden gleichstellen, denn "alle sind sich darüber einig, daß der Mensch von Natur aus dies im Unterschied zu den anderen lebenden Wesen auch noch hat: daß er nicht so wie sie den Vorstellungen folgt. Er hat aber von Natur durch seine Vernunft die Urteilsfähigkeit über die Vorstellungen, die auftauchen und etwas als wählenswert darstellen" (178.17ff.)¹⁰⁷.

Auf Grund seiner Vernunft unterscheidet der Mensch sich von anderen Seienden und verfügt über Entscheidungsfreiheit. Wie Karneades behauptet Alexander dann, daß die Vernunft des Menschen, die Anfang und Prinzip menschlicher Handlungen ist, als eine von der *heimarmene* unabhängige, wirkende Ursache nicht nocheinmal von früheren Ursachen bedingt wird. Denn man kann nicht, widersinnig, nach Anfängen eines Anfangs fragen, so fügt er anderswo hinzu¹⁰⁸. Die freien menschlichen Handlungen sind darum keineswegs Teil einer Ursachenkette, denn "...der Mensch ist Anfang und Ursache von Ereignissen, die durch ihn (ὁ ἄνθρωπος) geschehen, und dies ist das Sein eines Menschen: so den Anfang seines Handelns in sich selbst zu haben, so wie es (das Sosein) einer Walze ist, von einem Abhang hinuntergerollt zu werden" (185.15ff.)¹⁰⁹.

Das beliebte stoische Beispiel der Walze wird von Alexander somit radikal umgeprägt. Die Rollbarkeit der Walze war in Chrysippus' Argumentation der Vernunft des Menschen in der Hinsicht ähnlich, daß beide als zureichende Ursachen von vorangehenden Ursachen abhängig sind. Das korrigiert Alexander. Vergleicht man das Wesentliche des Menschen — Anfang und Ursache seines Handelns in sich selbst zu haben und darum unabhängig zu sein — mit dem Wesentlichen einer Walze — gerollt zu werden und also abhängig zu sein — so geht daraus nicht eine Übereinstimmung, sondern ein Unterschied hervor.

Alexander ist auf Grund der Vernunft als unabhängige, wirkende Ursache nicht nur in der Lage, den menschlichen Handlungen ihre Zugehörigkeit zur Ursachenreihe abzuspochen, sondern auch imstande, mittels der Überlegungen der Vernunft, den freien Selbstentwurf des Menschen zu behaupten.

Zu dem Zweck unterscheidet er zwischen Vorstellungen und Überlegungen. Vorstellungen sind einfach, sie tauchen von außen her ohne Mitarbeit der

¹⁰⁷ Freilich ist Alexander mit dieser Auffassung an sich nicht im Widerspruch zur Stoa, obwohl er es sich zu Unrecht anders vorstellt.

¹⁰⁸ *Mantissa* XXIII 173.12ff.

¹⁰⁹ Nach Hackforth, der dem griechischen Text eine Ergänzung hinzufügt, müßte die Übersetzung sein: "...so wie die Walze nicht selbst darüber verfügt, von einem Abhang hinuntergerollt zu werden"; siehe dazu R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, S. 248 und 148: "Comparison with XIV 184.16ff. shows that Hackforth's supplement in 185.17 is unnecessary; Alexander is drawing an *analogy* between the sphere's rolling and the human agent's being a starting-point of actions, even though the latter is free and the former is not."

Vernunft auf und haben deshalb den größten Einfluß auf unvernünftige Wesen. Überlegungen kommen uns aber nicht von außen her in die Sinne, sondern 'erscheinen' (φαίνεται) uns auf Grund unserer eigenen vernünftigen Tätigkeit des Überlegens (βουλευομαι). "Nicht alles, was erscheint, ist eine 'Vorstellung' (φαντασία)" (186.6), kann Alexander darum behaupten. Denn "einiges" — Alexander verweist damit auf Überlegungen — "erscheint (φαίνεται) aber auch durch die Vernunft und hat den Grund des Erscheinens in einer vernünftigen Auseinandersetzung. Keiner würde das noch Vorstellung nennen" (186.9ff.).

Dadurch, daß Alexander zwischen Vorstellungen und Überlegungen unterscheidet, bleibt die Funktion der Vernunft nicht, wie bei den Stoikern, auf die Beurteilung der Vorstellungen beschränkt. Denn die Vernunft beurteilt nicht nur 'Erscheinungen', Vorstellungen, die von außen her erscheinen, sondern sie produziert auch 'Erscheinungen', Überlegungen, die wegen ihrer Herkunft von Vorstellungen zu unterscheiden sind. Wegen seiner Überlegungen ist der Mensch nicht von äußeren Ereignissen — 'vorangehenden Ursachen' in stoischer Sprache — abhängig, sondern ist er imstande, seine Ziele von innen heraus zu setzen: "Wir überlegen nicht darüber, was schon geschehen ist, und auch nicht darüber, was geschieht, sondern über zukünftige Ereignisse und was möglicherweise geschieht, oder auch nicht geschieht und dessen Ursache das Denken (διάνοια) ist."¹¹⁰

Da der Mensch aus seinem Denken heraus seine Ziele setzt, ist es auch nicht wahr, so greift Alexander die Stoiker abermals an, daß die Handlungen eines Menschen in genau denselben Umständen, mit genau denselben Ursachen gleich ausgehen. "Wenn unser Urteil über unsere Handlungen immer in bezug auf das gleiche Ziel abgegeben werden würde, gäbe es vielleicht einen Grund, daß wir über die gleichen Dinge immer gleich urteilen", gesteht Alexander. "Aber dem ist nicht so, denn wir wählen manchmal, weil etwas schön ist, manchmal, weil etwas genußreich ist, manchmal, weil etwas eben so passiert" (185.21ff.).

Die Überlegungen der autonomen Vernunft ermöglichen dem Menschen eine völlig freie Wahl seiner eigenen Zielsetzung. So lautet, trotz mancher begrifflicher Ähnlichkeit, Alexanders definitiver Widerspruch gegen die stoische Philosophie.

Dem prinzipiellen Widerspruch gegen die deterministische Philosophie, den Alexander in De Fato I-XV ausgearbeitet hat, fügt er eine Darstellung der Konsequenzen des Determinismus hinzu. Der Determinismus führe zur Entschuldigung der Übeltaten der Menschen, mache die Gesetze nutzlos und erkenne dem Menschen die Verantwortlichkeit für seine Persönlichkeit ab. Im Laufe dieser Polemik setzt Alexander sich auch mit der Frage, ob die

¹¹⁰ *Mantissa* XXIII 173.3ff.

Götter vorherwissend sind, auseinander (DF XXX). Falls es Vorherwissen gibt, so Alexander, sind natürlich die Götter vorherwissend. Ob sie das aber sein können, ist eine andere Frage, denn auch den Göttern ist nicht alles möglich; aus zwei mal zwei können auch sie nicht fünf machen.

Diese Frage nach dem Vorherwissen bezieht sich auf das Problem der Wahrheit der Aussagen über die Zukunft. Denn wenn die Götter vorherwissend sind, können sie wahre Aussagen über die Zukunft formulieren. Wenn sie z.B. jetzt schon wissen, daß es morgen eine Seeschlacht geben wird und die Aussage, 'morgen wird es eine Seeschlacht geben', demnach wahr ist, ergibt sich die Frage, ob die Schlacht nicht notwendig sein wird. Diese Notwendigkeit will Alexander auf alle Fälle vermeiden, wenn nötig sogar auf Kosten des Vorherwissens der Götter. "Denn wenn Vorherwissen, bevor etwas geschieht, die Kontingenz des Geschehens zerstört und wir diese Kontingenz behalten wollen, ist es unmöglich, daß es Vorherwissen davon gibt" (200.25ff.).

Alexander spricht den Göttern das Vorherwissen aller Ereignisse tatsächlich ab, indem er behauptet, daß die Götter das Kontingente nur als solches (ὡς τοιαῦτα) kennen¹¹¹. Das Kontingente kennen die Götter als Kontingentes im Voraus. Sie wissen demnach, daß ein kontingentes Ereignis sich ereignen kann, sie wissen aber nicht, ob das kontingente Ereignis sich auch tatsächlich ereignen wird. Nur von notwendigen Ereignissen wissen sie im Voraus, daß sie eintreten werden. Könnten die Götter erkennen, daß das Kontingente eintreten werde und würde es deswegen notwendigerweise eintreten, mache das Vorherwissen das Kontingente notwendig und ändere es demnach das Gewußte, das dann auch nicht mehr als solches vorhererkannt worden wäre. Aber, so Alexander, eine solche Änderung ist kein Vorherwissen; wer vorherweiß, muß das Gewußte als solches vorherwissen, und es ist kein Vorherwissen, "daß das Kontingente so, wie das Notwendige sein wird; folglich können auch die Götter das Kontingente als Kontingentes im Voraus erkennen und Notwendigkeit geht aus derartigem Vorherwissen keineswegs hervor" (201.15ff.).

Seiner Lehre von der Vorsehung, die er neben einer eingeschränkten *heimarmene* behaupten will, hat Alexander eine Schrift gewidmet, die auf

¹¹¹ Siehe R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, S. 165: "The expression is in itself ambiguous...the foreknowledge he (Alexander) is prepared to allow to the gods extends only to the fact that I will be free to choose in this way or that, not also to knowledge of the way in which I will in fact choose." So auch F. P. Hager, *Proklos und Alexander von Aphrodisias über ein Problem der Lehre von der Vorsehung*, in: "Kephalaion: Studies in Greek philosophy and its continuation presented to C. J. de Vogel", Assen, 1975, S. 171-182. Siehe auch Alexanders Bemerkung in seiner Schrift über die Vorsehung (Übersetzung H.-J. Ruland, S. 26): "Völlig absurd aber ist die Behauptung, Gott kenne und beobachte jedes einzelne existierende Ding und das, was daraus entsteht und hervorgeht."

Arabisch erhalten und von H.-J. Ruland ins Deutsche übersetzt worden ist¹¹². In dieser Abhandlung lehnt Alexander die epikureische Leugnung der Vorsehung ab, denn "...daß sich Gott um das Irdische kümmert und es überwacht, ist eine allgemein anerkannte Aussage..."¹¹³. Er verneint jedoch auch die Auffassung von einer allumfassenden Vorsehung, d.h. einer festgesetzten Ordnung, die auch einzelne Ereignisse reguliert. Denn "...daß alle irdischen Dinge...nach Verdienst und Rechtschaffenheit behandelt werden, behauptet nicht, wer die Wahrheit sucht, sondern wer hartnäckig am Prinzip der Heilung vom Bösen durch Böses festhält"¹¹⁴. Die allumfassende Vorsehung für einzelne Dinge ist logisch und darum auch den Göttern unmöglich¹¹⁵ und wäre ihrer dazu auch unwürdig¹¹⁶.

Sich von diesen zwei extremen Auffassungen absetzend entwickelt Alexander seine Vorsehungslehre, die er als aristotelisch darstellt, für die er sich aber nicht auf Aristoteles berufen kann, weil dieser keine Wirkung der Vorsehung im niederen Bereich des Kosmos behauptete¹¹⁷.

Die Vorsehung ist bei Alexander eine Kraft, die von den Gestirnen ausgeht. Diese Kraft verursacht die Entstehung und Erhaltung der Arten durch die Natur¹¹⁸, sie kümmert sich um die Individuen der Arten aber nicht. Die Kraft geht aus der Gesetzmäßigkeit der Bewegung der Himmelskörper hervor. Aus der Bewegung der Himmelskörper, die wegen ihrer Unvergänglichkeit nur eine ewige, ununterbrochene und gleichmäßige Kreisbewegung haben können¹¹⁹, ergibt sich die gesamte Gesetzmäßigkeit des Irdischen¹²⁰.

¹¹² H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias, Über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, Saarbrücken, 1976. Auf die deutsche Übersetzung (oben) von Ruland wird verwiesen.

¹¹³ Ruland, S. 10.

¹¹⁴ Ruland, S. 14.

¹¹⁵ Ruland, S. 16ff.: gleichzeitiges Wissen mehrerer Dinge ist zwar möglich, aber unmöglich ist es, gleichzeitig über mehrere Dinge nachzudenken und für sie zu sorgen.

¹¹⁶ Ruland S. 20ff.: "Nicht nur wegen seiner Arbeit und Mühe ist ein solches Leben für die Götter unwürdig und unangemessen: ihre Natur ist mit diesem Leben, das doch Beaufsichtigung, Beobachtung und Verstehen der einer solchen Vorsehung unterliegenden Dinge einschließen würde, umso weniger vereinbar, als viele Einzeldinge dem Wissen Gottes in jeder Hinsicht fremd und nicht angemessen sind" (S. 22).

¹¹⁷ Aristoteles wurde eben vorgeworfen, die Vorsehung geleugnet zu haben. So z.B. von Origenes, CC I.21, II.13, III.75. Vgl. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise Exégète de la Noétique d'Aristote*, Paris, Liège, 1942, Appendice II, "La théorie alexandriste de la providence". S. 195-202, S. 195: "A la vérité, Aristote ne s'est pas préoccupé de la question et, s'il se représente Dieu comme cause motrice ultime agissant comme objet de désir, il ne semble pas s'être prononcé sur le point de savoir s'il est ou non cause efficiente...."

¹¹⁸ Ruland, S. 34, 52.

¹¹⁹ Ruland, S. 74.

¹²⁰ Ruland, S. 60.

Zwei Mißverständnisse in bezug auf die Vorsehung will Alexander klären. Einerseits darf die Vorsehung nicht als 'primäre' Aktivität der Götter aufgefaßt werden. D.h. die Fürsorge für andere Dinge ist nicht die wichtigste oder spezifische Aufgabe der Götter. Die Tätigkeit, die für sie typisch ist — die aktualisierte Schau — führen sie für sich selbst aus. Wäre es eine primäre Aktivität der Götter, für Ordnung und stetiges Entstehen und Vergehen auf Erden zu sorgen, wären sie dem Irdischen ja untergeordnet¹²¹. Andererseits ist die Vorsehung der Götter auch nicht 'akzidentell'. D.h. sie ist keine unbeabsichtigte und nicht bezweckte Aktivität der Götter. Denn die Götter müssen das Gute, das sie tun, auch kennen und wollen¹²².

Alle Dinge auf Erden haben teil an der Vorsehung. In allen irdischen Dingen — die durch die Natur als Trägerin der Vorsehung in der irdischen Welt¹²³ hervorgebracht und erhalten werden — ist darum etwas Göttliches¹²⁴. Die Teilhabe der Dinge an der Vorsehung ist für verschiedene Körper allerdings verschieden. Die Körper, die zur Beseelung fähig sind, werden von der Vorsehung beseelt und haben größeren Anteil an der Vorsehung als die Unbeseelten. Am göttlichsten sind die vernunftbeseelten Körper¹²⁵.

Alexander ist der Ansicht, daß die Vorsehung für irdische Dinge von den Gestirnen ausgeht. Fragwürdig ist dann aber, wie die Vorsehung der Gestirne sich zu der Aktivität des unbewegten Bewegers, das höchste Wesen der aristotelischen Hierarchie, verhält. Denn Alexander behauptet, es gelte vom unbewegten Beweger, "der alles andere im Gutsein für bestimmte Dinge übertrifft und überragt, daß er nach seiner spezifischen Natur das Gute tut und deshalb allen Dingen in jeder Hinsicht nützt"¹²⁶. Demnach nütze der unbewegte Beweger sowohl dem Himmelskörper, wie allen irdischen Dingen. Ruland ist der Ansicht, daß dies so zu verstehen sei: Gott, der unbewegte Beweger, übt seine Vorsehung primär über die Gestirne und durch die Vorsehung der Gestirne erst sekundär über das Irdische aus¹²⁷.

¹²¹ Ruland, S. 54.

¹²² Ruland, S. 64.

¹²³ Ruland, S. 76, 78.

¹²⁴ Ruland, S. 74, 76.

¹²⁵ Ruland, S. 76ff.

¹²⁶ Ruland, S. 58.

¹²⁷ Ruland, S. 136 und 142. Diese Lösung wird aber in Frage gestellt von R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: two problems*, in: "Classical Quarterly", 32, 1982, S. 198-208, S. 203: "It is after all orthodox enough to speak of the effect of the Unmoved Mover on the heavenly spheres; the point at issue is only whether it is right to speak of providence in this context."

2 Die Mittelplatoniker

Nicht nur der Aristoteliker Alexander von Aphrodisias, sondern auch die 'Mittelplatoniker'¹²⁸ beschäftigten sich in Abwehr des stoischen Determinismus mit den Fragen bezüglich der *heimarmene* und der Vorsehung. Von der *heimarmene*lehre der sog. mittelplatonischen 'Gaiusgruppe'¹²⁹ sind einige Schriften und Zeugen überliefert worden¹³⁰: Eine zu Unrecht Plutarchus zugeschriebene Schrift *De Fato* (Περὶ Εἰμαρμένης)¹³¹, ein Traktat im *Timauskommentar* des Calcidius¹³², einige Kapitel in *De Natura Hominis* des Nemesius von Emesa¹³³, das Lehrbuch der platonischen Philoso-

¹²⁸ "Unter dem Begriff 'Mittelplatonismus' faßt man gewöhnlich die philosophische Entwicklung und die einzelnen Ausprägungen der platonischen Akademie von der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts n. Chr. zusammen", so C. Zintzen (Hrs), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt, 1981, S. IX.

¹²⁹ Von dieser platonischen Richtung wäre die athenische Schule, zu der z.B. Kalvenus Taurus und Attikus gehörten, zu unterscheiden. Über die Schwierigkeiten dieser Unterscheidung J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, vor allem S. 232/3 und S. 340: "The idea that the 'Athenian School' preserves orthodoxy is just as erroneous as the idea that there is another 'school', the School of Gaius, that is eclectic. It...is a desperate attempt to hammer out fixed positions in a field where we have too little evidence at our disposal to make more than very tentative judgments."

¹³⁰ Seit A. Gercke, *Eine platonische Quelle des Neuplatonismus*, in: "Rheinisches Museum", 41, 1886, S. 266-291, wird angenommen, daß die Auffassungen des Albinus, Apuleius, ps. Plutarchus, Calcidius und Nemesius auf Gaius zurückgehen. Dillon dagegen behauptet, daß Albinus mit ps. Plutarchus, Calcidius und Nemesius nur die Auffassung vom hypothetischen Schicksalsgesetz gemein habe, nicht aber die Identifizierung vom Schicksal mit der Weltseele und die Bestimmung des Verhältnisses vom Schicksal zur Vorsehung. Diese Züge gingen also nicht auf Gaius zurück, da sie beim Gaiusschüler Albinus nicht vorliegen. Siehe J. Dillon, *The Middle Platonists*, S. 320, 337ff., 404ff.

¹³¹ Ph. H. de Lacy, B. Einarson, *Plutarch's Moralia*, VII, The Loeb Classical Library, 1959, S. 303ff. Siehe J. Hani, *La notion de destin dans le "De Fato" du ps. Plutarque*, in: "Visages du destin dans les mythologies", Paris, 1983, S. 105-110, S. 106: "Mais si, comme il est à peu près sûr, le *De Fato* n'est pas de Plutarque, deux choses pourtant, sont certaines: la première c'est qu'il a dû être conçu et écrit peu de temps après la mort de Plutarque, sans doute dans la première moitié du 2e siècle...la deuxième, c'est que l'auteur appartient à la même famille spirituelle que Plutarque."

¹³² J. H. Waszink, *Plato Latinus*, volumen IV, "Timaeus, a Calcidio translatus commentario instructus", Leiden-London, 1962, Kap. 160-175; zum Traktat des Calcidius auch J. den Boeft, *Calcidius on Fate, his doctrine and sources*, Leiden, 1970.

¹³³ Nemesius, *De Natura Hominis*, graece et latine, edidit Cristian. Frideric. Matthaei., Halle 1802, Nachdruck Hildesheim, 1967; Übersetzung, Einf. und Anm. von W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, London, 1955.

phie, der *Didaskalikos* des Albinus¹³⁴, eines Schülers des Gaius, und einige Berichte in *De Platone et eius Dogmate* des Apuleius¹³⁵.

Wie Alexander von Aphrodisias interpretierten auch die Mittelplatoniker die stoische Philosophie als deterministisch¹³⁶. Nach deterministischer Lehre sei der Mensch bloß Instrument für Ereignisse, die sich durch den Menschen vom handelnden Schicksal ereignen¹³⁷. Der Determinismus verneine die menschliche Freiheit, und er mache die Gesetzgebung, die Prophezie, die Gebete und Verehrung der Götter nutzlos¹³⁸. Gegen diese Auffassungen entwickelten die Mittelplatoniker ihre *heimarmene*lehre, die sich auf Grund der Schrift *De Fato* des ps. Plutarchus und zusätzlicher Aukünfte anderer mittelplatonischer Zeugen darstellen läßt.

Die Mittelplatoniker machten einen Unterschied zwischen der *heimarmene* als Substanz (οὐσία) und der *heimarmene* als Aktivität (ἐνέργεια)¹³⁹. Die *heimarmene* als Substanz sei mit der Weltseele identisch¹⁴⁰. Die *heimarmene* als Aktivität, auf die sich die Probleme von Freiheit und Notwendigkeit beziehen, definierten die Mittelplatoniker unter bezugnahme auf Plato auf dreifache Weise¹⁴¹, und sie schrieben ihr Zirkularität und Endlichkeit zu¹⁴². Weil die *heimarmene* alles Geschehen umfaßt und weil das gesamte Weltgeschehen zyklisch ist — d.h. weil alle Dinge nach der Zerstörung des Kosmos zu ihrem ursprünglichen Stand zurückkehren und sich wiederholen — ist auch die *heimarmene* zirkular. Die *heimarmene*, "die alle Dinge in einem Zirkel umfaßt", umfaßt zwar

¹³⁴ Albinus, *Epitome (Didaskalikos)*, Ausgabe, Einführung, und Übersetzung von P. Louis, Paris, 1945.

¹³⁵ Apuleius, *De Platone et eius Dogmate*, in: J. Beaujeu, Apulée, *Opusculs philosophiques*. Texte éabl., trad. et commenté, Paris, 1973.

¹³⁶ R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, De Fato: some parallels*, in: "Classical Quarterly", 28, 1978, S. 243-266, untersucht das Verhältnis von Alexander zu den Mittelplatonikern und behauptet (S. 265): "It seems then, that there is little reason to assimilate Alexander closely to the Middle-Platonic tradition of writings on fate as represented by Albinus, Apuleius, and pseudo Plutarchus, and that more emphasis should be placed on the contrasts between his treatise and theirs than has often been the case."

¹³⁷ Calcidius, Kap. 160-161.

¹³⁸ Nemesius, Kap. 35. Daß Gebete und Verehrung der Götter nach deterministischer Lehre nutzlos seien auch bei ps. Plutarchus, 574d.

¹³⁹ ps. Plut. 568b-568f, Calc. Kap. 143-144, Nem. Kap. 38.

¹⁴⁰ ps. Plut. 568e, Calc. Kap. 144.

¹⁴¹ Dem *Phaedrus* nach sei sie die Gesetzgebung von Adrasteia, dem *Timaeus* nach sei sie den Gesetzen, die sich auf die Natur des Kosmos beziehen, gleich, dem *Staat* nach wurde sie als Wort von Lachesis, die Tochter der Notwendigkeit, definiert; ps. Plut. 568c-d, 568f, Calc. Kap. 144, 148.

¹⁴² ps. Plut. 569a-c, Calc. Kap. 148-149.

unendlich viele Ereignisse, ist selber aber endlich, "denn weder ein Gesetz, noch eine Formel, noch etwas Göttliches kann unendlich sein"¹⁴³.

Die Platoniker verglichen das Schicksal mit einem Gesetz. Dieser Vergleich erlaubte ihnen die Behauptung, daß die *heimarmene* sich primär um das Allgemeine kümmert¹⁴⁴. Mit dem Einzelnen beschäftigt sie sich nur, insofern es dem Allgemeinen zugehörig ist. Wie ein Gesetz enthält die *heimarmene* Bestimmungen für allgemeine Fälle, und sie berücksichtigt das Individuelle nur unter diesen allgemeinen Bedingungen.

Der Vergleich des Schicksals mit dem Gesetz erlaubte den Platonikern auch die Einschränkung der *heimarmene*¹⁴⁵. Das Schicksalsgesetz bestimme nicht, daß dies oder das geschehen werde, sondern besage nur, daß, falls dies sich ereigne, jenes die Folge sein werde; "Si hoc erit, sequetur illud", so beschreibt Calcidius die 'wenn-Formel' des Schicksalsgesetzes¹⁴⁶. Die *heimarmene* bestimmt nur, daß wenn dies der Fall ist, jenes die Folgen sein werden, so wie auch ein Gesetz nicht sagt, daß einer Verräter sein werde, sondern nur, daß einer getötet werden soll, wenn er Verräter ist¹⁴⁷. Die *heimarmene* bestimmt also nur die Folgen, von dem, was selbst nicht von der *heimarmene* bestimmt wird: "Schicksalsmäßig sind nur die Folgen desjenigen, das in der göttlichen Ordnung (τάξις) vorangeht", behauptet ps. Plutarchus¹⁴⁸. Er erläutert, daß demnach zwar alles durch die *heimarmene* (ἐν τῇ εἰμαρμένῃ) umfaßt wird, aber sich nicht alles der *heimarmene* gemäß (καθ' εἰμαρμένην) ereignet; so wie auch das Gesetz Bestimmungen für Verbrechen umfaßt, die Verbrechen aber trotzdem nicht gesetzmäßig sind¹⁴⁹.

Daß das Schicksal nur die Folgen eines Ereignisses bestimmt, erläuterten die Mittelplatoniker durch das Orakel an Laius¹⁵⁰. Apollo habe dem Laius nur gesagt, daß sein Sohn ihn töten werde, falls er einen Sohn haben werde, habe ihm aber nicht gesagt, daß er einen Sohn haben werde. Laius war also frei, einen Sohn zu zeugen. Nur die schicksalsbestimmten Folgen seines freien Handelns wurden ihm bekannt gegeben. Dieser Erläuterung fügt

¹⁴³ ps. Plut. 569a. Vgl. Calc. kap. 148, dazu J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, S. 21: "Calcidius' reasoning is as follows: 'If fate would completely regulate all events, determining the infinite, unlimited quantity of incidents, it would be unlimited itself. It would thus have a chaotic character, lacking order, and therefore be completely excluded from the divine sphere of limitation, order and form'."

¹⁴⁴ ps. Plut. 569e.

¹⁴⁵ ps. Plut. 570a-b, Calc. Kap. 150, Nem. Kap. 38, Albin. Kap. 26.1.

¹⁴⁶ Calc. Kap. 152.

¹⁴⁷ Calc. Kap. 179.

¹⁴⁸ ps. Plut. 570d.

¹⁴⁹ ps. Plut. 570c-e.

¹⁵⁰ Albin. Kap. 26.2, Calc. Kap. 153.

Calcidius ein alttestamentliches Beispiel hinzu¹⁵¹. Wenn Gott dem Menschen im Paradies untersagt, Früchte eines bestimmten Baumes zu essen, so ist das Essen der Früchte nicht notwendig — sonst hätte Gott dem Menschen vergebens untersagt zu essen — und es zeigt sich darin die menschliche Freiheit; nur die verhängnisvollen Folgen, die es geben werde, falls er freien Willens ißt, werden dem Menschen angesagt¹⁵².

Die *heimarmene* als Gesetz bestimmt den Mittelplatonikern zufolge nur *ex hypotheseos* die Folgen eines Ereignisses, aber bestimme nicht, was den schicksalsbedingten Folgen vorangeht. Zum Vorangehenden, das nur als Anfang Teil einer vom Schicksal bestimmten Ursachenreihe ist, gehören das Mögliche, das möglich (*δυνατόν*) ist auf Grund eines Vermögens (*δύναμις*) des Vermögenden (*δυνάμενον*); das Kontingente (*ἐνδεχόμενον*), das Mögliche dessen Gegenteil auch möglich ist; das Zufällige (*τύχη*) und das Spontane (*αὐτόματον*), das Zufällige, das nicht von der Natur, sondern von der menschlichen Wahl herrührt. Auch die menschliche Verfügungsmacht (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*) und Wahl (*προαίρεσις*) gehören zu dieser Klasse des Vorangehenden, weil sie im Bereich des Kontingenten wirksam sind¹⁵³.

Da die menschliche Verfügungsmacht dem Bereich des Möglichen zugeordnet wurde, war für die Platoniker an der Realität des Möglichen festzuhalten. Die vermeintliche Abweisung des Möglichen, die Alexander von Aphrodisias den Stoikern vorwarf, findet bei den Platonikern erstaunlicherweise kaum einen Widerhall. Allerdings scheint ps. Plutarchus der Meinung zu sein, Chrysippus habe den faulen Schluß nicht umgehen können, er selber dagegen schon¹⁵⁴. Nur Nemesius wirft den Deterministen vor, sie verneinten mit der menschlichen Freiheit auch das Mögliche¹⁵⁵. Und nur Calcidius setzt sich mit den bereits klassischen Schwierigkeiten des Vorherwissens der Götter, der Mantik und der menschlichen Entscheidungsfreiheit auseinander.

Die Mantik kann kein Nachweis einer Ursachenreihe sein, so Calcidius, der die Doppeldeutigkeit der mantischen Ratschläge über zukünftige Dinge betont. Apollo's Spruch 'Krösus werde ein Königreich vernichten, wenn er den Halys überquert', ist bewußt unklar¹⁵⁶. Und wenn Gott den Juden vor-

¹⁵¹ Calc. Kap. 154.

¹⁵² Calcidius hat vielleicht, wohl direkt, oder über Porphyrius, die alttestamentliche Beispiele dem *Genesiskommentar* des Origenes entnommen. Siehe J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, S. 135ff. und J. H. Waszink, *Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum*, in: "Jahrbuch für Antike und Christentum", 15, 1972, S. 236-244.

¹⁵³ ps. Plut. 570f-572f, Calc. Kap. 155-156, 158.

¹⁵⁴ ps. Plut. 574e.

¹⁵⁵ Nem. Kap. 35.

¹⁵⁶ Calc. Kap. 169.

hersagt, das Gute stehe zu ihrer Verfügung, falls sie seinen Gesetzen gehor- sam sind, sind seine Vorhersagen nur Ratschläge¹⁵⁷. Auch das Vorherwis- sen Gottes kann nach Calcidius kein Nachweis einer Ursachenreihe sein. Wie Alexander behauptet Calcidius, Gott wisse zwar alles, er kenne alle Dinge aber ihrer eigenen Natur gemäß. Das Kontingente kennt er demnach nicht wie das Sichere und von der Notwendigkeit Bestimmte; der Ausgang unserer freien Handlungen ist ihm demnach unbekannt¹⁵⁸.

Diese mittelplatonische Einschränkung der *heimarmene* auf schicksalsbe- stimmte Folgen läßt sich auf zweifache Weise verstehen; einerseits als eine Säkularisierung der 'intellegiblen' Lebenswahl Platos, andererseits als Um- kehrung der Ursachen der Stoiker.

Plato stellte die menschliche Freiheit mythologisch als eine vorgeburtliche Lebenswahl dar; vor ihrer Geburt können die Seelen ihr Los wählen. Die vorgeburtliche Lebenswahl wurde von den Mittelplatonikern säkular inter- pretiert. Nicht eine, dem irdischen Leben vorangehende, Lebenswahl be- stimmt das irdische Los, sondern eine, dem Schicksal vorangehende, freie Handlung bestimmt die schicksalsbedingten Folgen¹⁵⁹.

Von den Stoikern übernahmen die Mittelplatoniker den Unterschied zwischen zureichenden und vorangehenden Ursachen¹⁶⁰. Nach Chrysippus' Ansicht war der Mensch zureichende Ursache seiner von vorangehenden Ursachen veranlaßten Entschlüsse. Die vorangehenden Ursachen sind dem- nach der schicksalsmäßige Anstoß zu menschlichen Handlungen. Das kehrten die Mittelplatoniker jedoch um, indem sie behaupteten, daß menschliche Handlungen vorangehende Ursachen seien, die den schicksalsbestimmten Folgen jener Handlung vorangingen.

Ebensowenig wie die Argumente Alexanders reichen die platonischen Ausführungen zur Widerlegung der Stoiker aus. Denn die Behauptung, das Schicksalsgesetz bestimme nur *ex hypotheseos* die Folgen freier Handlungen, läßt die wichtigste Frage, ob unsere Verfügungsmacht nicht auch von vor-

¹⁵⁷ Calc. Kap. 171.

¹⁵⁸ Calc. Kap. 162. Siehe J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, S. 53ff.: "Human freedom remains the main object of interest and the problem of God's prescience is not discussed abstractly, but in close relation to man's free choice." Obwohl Calcidius' Behauptung der des Alexander von Aphrodisias ähnlich ist, ist die Argumentation nach den Boeft, S. 54, verschieden: "...Calcidius turns to metaphysics and bases his case on the fundamental difference between the world of true being and the sphere of transience."

¹⁵⁹ Siehe dazu W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, S. 71 und 80ff., und J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, S. 31: "In Middle-Platonic doctrine about fate Plato's mythical picture of human responsibility through the free choice of the rational soul is used in a completely new way, stripped of the garb of myth...The rational choice in the other world is replaced by an empirical choice in our world. Plato's myths have been secularized."

¹⁶⁰ Siehe W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, S. 86.

angehenden Ursachen bestimmt wird, unerwähnt¹⁶¹. "Die Seele ist frei und handelt ihrer eigenen Vollmacht gemäß"¹⁶², so lautet das unbegründete Credo der Platoniker bei Calcidius. "Die Seele wird nicht beherrscht, und es ist ihre Sache, zu handeln oder nicht", heißt es bei Albinus¹⁶³.

Die *heimarmene* wurde von den Mittelplatonikern mit der Vorsehung eng verknüpft, als sie einer metaphysischen Hierarchie einer dreifachen Vorsehung zugeordnet wurde¹⁶⁴. Bei den Platonikern ist die *heimarmene* der ersten Vorsehung, dem Denken oder dem Willen des ersten Gottes, untergeordnet. Diese erste Vorsehung, die Vorsehung im eigentlichen Sinn und in höchstem Maße, ordnet die göttlichen Dinge auf vorzügliche Weise¹⁶⁵. "Das Schicksal ist der ersten Vorsehung gemäß, aber die Vorsehung ist dem Schicksal nicht gemäß"¹⁶⁶, so lautet die Aussage, auf die die Platoniker, als Entgegnung zur stoischen Identifizierung von Vorsehung und *heimarmene*, großen Wert legen¹⁶⁷.

Die zweite Vorsehung wird zusammen mit der *heimarmene* von der ersten Vorsehung hervorgebracht. Sie wird von den sekundären Göttern, den Gestirnen, ausgeübt; die Gestirngötter sorgen durch Ordnung des Werdens und Vergehens für die Erhaltung der Arten sterblicher Wesen¹⁶⁸. Die dritte Vorsehung, schließlich, wird von der *heimarmene* umfaßt und wird von Dämonen innerhalb des irdischen Gebiets ausgeübt¹⁶⁹.

Auf Grund ihrer Lehre von der Vorsehung wiesen die Platoniker die stoische Identifizierung der Vorsehung mit der *heimarmene* ab. Ihre Lehre von

¹⁶¹ Vgl. C. Stead, *The Freedom of Will and the Arian Controversy*, in: "Jahrbuch für Antike und Christentum", Ergänzungsband 10, 1983, S. 245-257. Diese platonische Auffassung sei (S. 246:) "...a bad theory, incidentally, since the consequences of my actions may well be affected by the free decisions and actions of other people."

¹⁶² Calc. Kap. 180.

¹⁶³ Alb. Kap. 26.2.

¹⁶⁴ So am klarsten bei ps. Plutarchus. Nemesius und Apuleius äußern sich über diese Vorsehungslehre nicht ausführlich; bei Albinus liegt sie nicht vor (siehe Anm. 130); bei Calcidius sieht sie ein wenig anders aus, siehe J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, S. 93: "The similarity (mit ps. Plutarchus) is striking. The greatest difference lies in the third grade...In Calcidius' system the World-Soul takes the place of the younger gods of the Timaeus. This seems to account for this dissimilarity."

¹⁶⁵ ps. Plut. 572f(ff.).

¹⁶⁶ ps. Plut. 573b.

¹⁶⁷ Dies wird vor allem von Calcidius betont, siehe J. den Boeft, *Calcidius on Fate*, S. 19: "Calcidius wants to hammer home the truth of this dogma."

¹⁶⁸ ps. Plut. 573eff. Die zweite Vorsehung ist mit der *heimarmene* anscheinend identisch, siehe J. Dillon, *The Middle Platonists*, S. 324: "Our author declares this Providence to be 'begotten together with Fate'. This, however is more or less meaningless, as he virtually admits a little further on (574c). In fact this secondary Providence would seem to be identical with Fate...."

¹⁶⁹ ps. Plutarchus, 573f(ff.).

der Vorsehung sei aber nur "zu Ansätzen, aber nicht zu abschließender Antwort gelangt", behauptete H. Dörrie, denn die Platoniker ließen sich von den Stoikern "das Terrain, auf dem gestritten wurde", vorschreiben¹⁷⁰. Die Platoniker hätten sich aus dem Frageschema der Stoiker befreien und eine selbständige Lehre entwickeln können, wenn sie ihre Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele auf die Lehre von der Vorsehung bezogen hätten. Die Auffassung, daß die Seele nach dem Tod des Körpers fortlebt, bildete den wichtigsten Unterschied zur stoischen Philosophie. Auf Grund dieses Unterschieds "hätte erörtert werden müssen, ob und wie göttliche *pronoia* für die Seelen nach dem leiblichen Tode sorgt"¹⁷¹; dann hätte es eine eigene platonische Vorsehungslehre geben können. Tatsächlich aber beschränkte sich die platonische Lehre von der Vorsehung und der *heimarmene*, wie die der Stoiker, auf die Frage, wie die Ereignisse in dieser Welt gelenkt werden. Hinsichtlich dieser Frage genügte es den Platonikern zu behaupten, daß die *heimarmene* der Vorsehung untergeordnet sei und nur die Folgen vorangehenden Geschehens bestimme, um gegen die stoische Auffassung die Entscheidungsfreiheit zu sichern.

3 *Maximus von Tyrus*

Mit der Problematik der Mantik und der Entscheidungsfreiheit beschäftigte sich auch der Rhetor Maximus von Tyrus. Seine Sammlung der *Dialexeis*¹⁷² bezeugt das Gedankengut des Durchschnittsplatons, das sich mit den religiösen Themen dieser Zeit in philosophischer Sprache auseinandersetzt¹⁷³. Der Meinung, daß Maximus vor allem als Rhetor und nicht als Philosoph bewertet werden muß¹⁷⁴, kann man auf Grund seines drei-

¹⁷⁰ H. Dörrie, *Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus*, S. 84.

¹⁷¹ H. Dörrie, *Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus*, S. 78. Daß die Platoniker dieses Thema nicht erörterten, "ist aus einem doppelten Grunde nicht geschehen: 1. weil eine jede Seele, wenn sie nur vom Körper frei ist, das Heil, nämlich den Logos, in sich hat...2. Weil *heimarmene* durchaus den physikalisch determinierten Kausal-Nexus bezeichnet; von ihm ist die Seele gelöst...sobald sie von der Körperlichkeit frei ist" (S. 78).

¹⁷² Maximi Tyrii, *Philosophumena*, edidit H. Hobein, Teubner-Lipsiae, 1910.

¹⁷³ Vgl. E. de Faye, *Origène, sa vie son oeuvre, sa pensée*, Bd. 2, S. 164: "Il offre ainsi un exemple fort intéressant d'une philosophie et de croyances populaires."

¹⁷⁴ J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, S. 399: "Maximus of Tyre, like Apuleius, was a sophist rather than a philosopher, and a distinguished member of the Second Sophistic movement...(S. 400:) All through the Orations, however, there can be found striking images and instances of scholastic terminology, which are useful evidence of what was common currency by way of Platonic philosophy in educated circles in the later half of the second century." M. Szarmach, *Maximos von Tyros, eine literarische Monographie*, Torun, 1985, S. 44: "Aus den hier analysierten Dialektiken geht hervor, daß Maximus in ihnen nicht so sehr Philosoph als vielmehr Rhetor ist, der sich frei der ganzen sophistischen Apparatur bedient."

zehnten Vortrags, in dem er die Vereinbarkeit der Mantik mit der Entscheidungsfreiheit darstellt¹⁷⁵, nur beipflichten.

Die göttliche Einsicht und Weissagungen unterscheiden sich nach Maximus nicht grundsätzlich vom menschlichen Denken. Wer ein Orakel befragt, hätte wahrscheinlich genausogut einen Weisen um Rat angehen können (1a-h), denn das Orakel der Gottheit und der menschliche Geist sind von derselben Art (2c); qualitativ unterscheiden sie sich ebensowenig wie das Licht der Sonne sich vom Licht des Feuers unterscheidet (3f), so Maximus, der durch dieses Bild allerdings den quantitativen Unterschied betont. Die Orakelsprüche der Götter sind in Maximus' Darstellung wie die Voraussicht eines Steuermanns, eines Arztes oder eines Generals, die eine vorliegende Situation fachmännisch untersuchen und wissen, was sich ereignen wird (4).

Auf Grund dieser Gleichartigkeit des göttlichen Orakels mit dem menschlichen Geist behauptet Maximus die Vereinbarkeit der Mantik mit der Freiheit. Denn "weder ist die Gottheit in allem zutreffend, noch ist der Mensch in nichts zutreffend" (2d).

Daß die Gottheit nicht in allem zutreffend ist, heißt, daß sie nicht alles weiß oder wahrheitsgemäß vorhersagt. Maximus macht die Auffassung von der göttlichen Allwissenheit dadurch lächerlich, daß er ironisch erklärt, es sei sehr erhaben, alles zu wissen, wie z.B. die Zahl der Sandkörner, das Maß des Meeres und die Besonderheit der Kessel, in denen die Lydier kochen. Die Gottheit muß dasjenige, das sie weiß, auch nicht immer wahrheitsgemäß vorhersagen, denn ihr ist eine Notlüge erlaubt, z.B. wenn ein Betrüger die Erkenntnisse der Zukunft ausnützen würde (3a-e)¹⁷⁶. Daß die Gottheit "nicht in allem zutreffend" ist, gibt der Freiheit des Menschen, der nicht "in

¹⁷⁵ Auf diesen Vortrag werden wir uns beschränken, obwohl gerade auch bei anderen Themen auf Parallelen zwischen Origenes und Maximus hingewiesen wurde, siehe z.B. J. Daniélou, *Origène et Maxime de Tyr*, und E. de Faye, *Origène...*, Bd. 2., S. 154-164. Siehe zum dreizehnten Vortrag M. Szarmach, *Maximos von Tyros, Eine literarische Monographie*, S. 56-59, J. Puigalli, *Etude sur les Dialexeis de Maxime de Tyr, Conferencier platonicien du IIème siècle*, Lille, 1983, S. 286-306, D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, S. 101-104, G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique*, Paris, 1942, S. 39-56.

¹⁷⁶ Siehe dazu J. Puigalli, *Etude sur les Dialexeis...*, S. 289: "Cette théorie du mensonge utile est empruntée à Platon essentiellement et aussi à Xénophon; toutefois Maxime a déformé le sens des textes dont il s'inspire. En effet pour Platon et pour Xénophon, les mensonges sont toujours le fait des hommes et jamais le fait de la Divinité." Das Argument ist philosophisch wertlos. Falls die Gottheit nicht immer Wahres aussagt, bezieht sich das philosophische Problem nicht auf das, was die Götter sagen, sondern auf das, was sie wissen.

nichts zutreffend" ist, offenbar deswegen Raum, weil das Vorherwissen der Götter fehlbar ist¹⁷⁷.

Trotzdem ist die Mantik nach Maximus nicht nutzlos: "wenn die Entscheidungsfreiheit völlig in sich selbst existiert und von der *heimarmene* frei ist, dann braucht man die Mantik nicht; wenn aber die Entscheidungsfreiheit mit der Gesamtheit der Dinge verknüpft ist und auch diese ein Teil der *heimarmene* ist, dann wird es über das Notwendige die Mantik geben und wird die Entscheidungsfreiheit darüber überlegen, ob das Orakel deutlich ist oder nicht" (4i-k). Maximus behauptet, daß der Mensch eine Mischung von Freiheit und Notwendigkeit und die Freiheit des Menschen der Freiheit eines geketteten Gefangenen, der seinem Führer folgen muß, ähnlich sei (8b). Die Entscheidungsfreiheit ist also nicht völlig frei von der *heimarmene*, und darum ist die Mantik dem Menschen also behilflich. Die Orakelsprüche der Gottheit informieren ihn über das zukünftig Notwendige und fordern das menschliche Tun bei der Interpretation der Sprüche.

Was Maximus mit seiner bisherigen Darstellung beabsichtigt, ist klar. Er will verteidigen, daß die Gottheit wie der menschliche Geist Ereignisse voraussehen kann, aber weiter voraussieht. Ohne sich auf die Fragen, was die Gottheit im voraus weiß und wie sie das wissen kann, wirklich einzulassen, behauptet er, die Gottheit informiere den Menschen über das zukünftig Notwendige, sie schalte die menschliche Freiheit aber nicht aus, weil diese die Sprüche interpretieren müsse. Wenn Maximus die Entscheidungsfreiheit dann aber der *heimarmene* zuordnet und sie gerade auf stoische Weise mit einem geketteten Menschen vergleicht, wird seine folgende Frage sehr interessant: wie kann die Gottheit über unsere Entscheidungsfreiheit voraussagen? Denn, so muß das Problem doch lauten, wenn die Gottheit über das Notwendige informiert und auch über die Entscheidungsfreiheit voraussagen kann, ist dann die Freiheit der Notwendigkeit nicht unterworfen?

Zur Beantwortung der Frage, wie die Gottheit über die Entscheidungsfreiheit voraussagen kann (5d), führt Maximus das bei den Mittelplatonikern beliebte Orakel an Laius und das Orakel an Krösus an. Apollo habe dem Laius gesagt, daß er lieber kein Kind erzeugen sollte, weil sein Sohn ihn sonst töten werde. "Dies sagt er (Apollo) zwar", erklärt Maximus, "aber er weiß, daß er einen von Trunksucht zügellosen und ausschweifenden Mann berät, darum weissagt er den Lauf der Dinge, der beim Laius zwar seinen Anfang (ἀρχή) hat, von dem die Gottheit die Ursache (αἰτία) aber erkannte" (5d). Daraufhin führt Maximus das Orakel an Krösus an. Dem

¹⁷⁷ Siehe D. Amand, *Fatalisme et liberté...*, S. 104: Maxime de Tyr conciliait divination et liberté humaine, en affirmant équivalement, sans le prouver d'ailleurs, que l'événement nécessaire est prédit inconditionnellement, tandis que le fait subordonné à notre liberté n'est prédit que de manière conditionnelle".

Krösus wurde gesagt, er werde ein Königreich vernichten, wenn er den Halys überquere. "Daß er (Krösus) überquert, sagt er (Apollo) nicht", erläutert Maximus, "sondern er sagt, was er erleiden wird, falls er überquert" (5e).

Mit dem Orakel an Krösus scheint Maximus dieselbe Auffassung wie die der Gaiusschule zu bezeugen: die Gottheit besagt nicht, daß Krösus den Halys überquert, sondern sie besagt nur, was geschehen wird, wenn er es tut.

Das Orakel an Laius wird aber anders als in der Gaiusschule gedeutet. Zwar sagt Apollo nur, was geschieht, wenn Laius einen Sohn erzeugt, aber — und darin liegt der Unterschied zur Gaiusschule — Apollo weiß, was Laius tun wird. Dies weiß er, — so wird die Frage, wie die Gottheit über die Entscheidungsfreiheit voraussagen kann, beantwortet — weil Apollo die Ursachen des zukünftigen Handelns des Laius kennt. Obwohl Laius selber Prinzip (ἀρχή) seiner Handlung ist, erkennt Apollo Laius' Zügellosigkeit aus Trunksucht als Ursache (αἰτία) für sein Handeln¹⁷⁸, und deswegen kann er über die Entscheidungsfreiheit voraussagen.

Die wichtigsten Fragen bleiben bei dieser Antwort jedoch ungelöst. Denn handelt Laius auf Grund der Zügellosigkeit unter Zwang oder nicht? Und weiß Apollo, was Laius tun wird, weil Laius wegen seiner Trunksucht so durchsichtig ist und würde Apollo bei komplizierteren Charakteren ihre Taten weniger sicher voraussagen können?

Diese Fragen beantwortet Maximus nicht, weder im Zusammenhang mit der Erläuterung des Orakels an Laius, noch am Schluß dieses Vortrags, wo er den Zusammenhang zwischen *heimarmene*, Mantik und Entscheidungsfreiheit noch einmal im Rahmen einer Theodizee darstellt (8dff.). In diesem Zusammenhang behauptet Maximus, daß das moralische Böse, das weit schlimmer ist als das physische Übel, nicht von der *heimarmene*, sondern von der Torheit in der Seele der Menschen, die ihre Entscheidungsfreiheit nicht richtig verwenden, abhängig ist. Man darf auf keinen Fall die Gottheit für dieses Böse verantwortlich machen, und man sollte den Orakeln gerade die Frage vorlegen, wie der Verkehrung zum Bösen ein Ende gesetzt werden kann.

¹⁷⁸ Siehe dazu G. Soury, *Aperçus...*, S. 49, und J. Puigalli, *Etude sur les Dialexeis...*, S. 294: "nous comprenons le texte de la manière suivante: Laïos a été le point de départ (ἀρχή) de ce malheur...mais la Divinité en avait découvert la cause: cette cause (αἰτία) c'est l'*akolastia* et l'*akrateia* du personnage."

KAPITEL ZWEI

ORIGENES ÜBER DIE ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT

A EINLEITUNG

In allen seinen Werken setzt Origenes die Entscheidungsfreiheit des Menschen voraus. An vielen verschiedenen Stellen in seinen Homilien, seinen Kommentaren und seinen systematischen Darstellungen äußert er sich über dieses Thema¹. In Anbetracht des Umfangs der Schriften des Origenes bedarf eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Entscheidungsfreiheit einer Einschränkung des Materials. Diese Einschränkung bedarf ihrerseits einer bestimmten Fragestellung, mit deren Hilfe sich die Texte selektieren lassen. Eine solche Fragestellung kann aus einem Überblick über die Äußerungen zur Entscheidungsfreiheit bei Origenes an Hand seines Gesamtwerkes hervorgehen.

1 Entscheidungsfreiheit bei Origenes, einleitender Überblick

Daß Origenes in seiner Theologie großes Gewicht auf die menschliche Entscheidungsfreiheit legt, geht allein schon aus seiner Auffassung über die Schöpfung dieser materiellen Welt in ihrer Vielheit und Diversität hervor. Am Anfang schuf Gott die geistige Welt der Intelligenzen, die sich alle gleich waren. Erst nachdem diese Vernunftwesen sich von Gott entfernten und sich dadurch voneinander unterschieden, gab es einen Grund, "den der Schöpfer des Alls zum Anlaß nahm, um entsprechend der Verschiedenheit der Intelligenzen...eine mannigfache und vielfältige Welt zu schaffen"². Durch die freiwillige Entfernung vom Guten veranlaßten die Vernunftwesen Gott zur Schöpfung dieser sichtbaren Welt. So geht aus der Entscheidungs-

¹ Dasselbe Thema der Entscheidungsfreiheit bei Origenes läßt sich demnach auf Grund seiner verschiedenen Werke darstellen. Vgl. z.B. E. Früchtel, *Zur Interpretation der Freiheitsproblematik im Johannekommentar des Origenes*, in: "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", 26, 1974, S. 310-317; E. Junod, *Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik*; T. Heither, *Translatio religionis: die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Köln, 1990, S. 198-210: "Die Dynamik der Freiheit".

² PA II.9.2 (166.6ff.).

freiheit die Diversität der Vernunftwesen hervor, die nicht von Gott herühren kann, da in ihm keine Verschiedenheit ist³.

Das Thema der Entscheidungsfreiheit ist auch für Origenes' anthropologische Auffassungen von größter Bedeutung. Auf Grund der Entscheidungsfreiheit muß der Mensch selber bestimmen, ob er sich vom Guten oder vom Bösen bestimmen läßt. Der Mensch hat eine Seele; sie bewegt sich entweder auf das Gute oder auf das Böse hin. Durch diese Bewegung bestimmt der Mensch sich selbst: "Jeder Mensch, der die volle Vernunft erlangt hat, ist entweder ein Kind Gottes oder ein Kind des Teufels, denn entweder begeht er Sünde oder nicht. Es gibt ja kein Tun, das dazwischen läge. Wer sündigt, ist vom Teufel; wer dagegen keine Sünde tut, ist aus Gott geboren."⁴

Immer muß sich der Mensch entscheiden, ob er ein Kind Gottes oder des Teufels sein will. In dieser Frage muß er sich, während er sich bereits in einer bestimmten Lage befindet, entscheiden. Denn die faktische Situation aller Menschen ist die, daß sie bereits gesündigt haben⁵ dadurch, daß sie sich vor der Schöpfung von Gott entfernt haben. Ursprünglich war der Mensch ein Kind Gottes, als er nach dem Bild Gottes erschaffen wurde. Dieses Bild korrumpierte der Mensch jedoch, als er das entgegengesetzte Bild des Teufels annahm⁶. Die immerwährende Entscheidung zwischen Gut und Böse, die der Mensch machen muß, ist in dieser bestimmten Lage die Entscheidung, sich vom entgegengesetzten Bild zu reinigen.

Diese Entscheidung kann der Mensch treffen. Origenes behauptet, "...daß wir nicht der Notwendigkeit unterworfen sind, so daß wir unausweichlich, auch gegen unseren Willen, Böses oder Gutes zu tun gezwungen wären"⁷.

Die Entscheidungsfreiheit, durch die der Mensch sich selber bestimmt, wird von Origenes deutlich von der verwirklichten Freiheit (*ἐλευθερία*, *libertas*) unterschieden. Diese Freiheit erwirbt der Mensch sich erst, wenn er von der Sünde befreit worden ist. "Dann muß aber gefragt werden, was es ist, das von der Sünde befreit. — Ohne Zweifel ist es das Erkennen der Wahrheit. So sprach Jesus ja zu den Juden, die ihm glaubten: 'Wenn ihr mein Wort glaubt, werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien' (Joh. 8,32)."⁸

Der Mensch kann sich — dazu durch die Entscheidungsfreiheit in die Lage gestellt — die Freiheit erwerben auf Grund der Erkenntnis der Wahrheit, d.h. durch das "Schauen des Intelligiblen, damit wir sorgfältiger und

³ PA II.9.6 (169.25ff.).

⁴ ComJoh. XX.xiii.(107).

⁵ ComMat. XIII.23 (242.18ff.).

⁶ ComJoh. XX.xxii.(181).

⁷ PA Praef. 5 (12.13).

⁸ ComRöm, Migne PG 14, S. 1062.

Gott passender, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, verstehen können, wie Gott Licht, Feuer und Geist ist"⁹. Die völlige Wahrheit und die völlige Freiheit kann der Mensch allerdings erst nach diesem Leben erlangen. Sogar die Freiheit und die Wahrheit, die den Heiligen im irdischen Leben gegeben wird, ist nicht vollkommen. "Deswegen nennen die Heiligen sich Sklaven im Vergleich zu der Freiheit, die von 'Angesicht zu Angesicht' verliehen wird. Wer doch kann sich, solange er im Fleisch ist, die ganze Freiheit erwerben, damit er keineswegs dem Fleisch diene?"¹⁰

Der Mensch kann sich dazu entschließen, die Wahrheit erkennen zu lernen und die Freiheit zu erlangen. Dazu wird er von seiner Vernunft und Entscheidungsfreiheit her befähigt. In Vernunft und Entscheidungsfreiheit liegt die Würde und Würdigkeit des Menschen, durch die er sich vom Tier unterscheidet. Kein Mensch kann einem Tier gleichgesetzt werden: "Denn da die Vernunft ihren Ursprung dem Logos verdankt, der bei Gott ist, darf man dem vernunftbegabten Wesen die Verwandtschaft mit Gott nicht ganz und gar absprechen."¹¹ Sogar die schlechtesten Menschen verfügen über Vernunft, und auch diese Menschen haben darum noch eine Verwandtschaft mit Gott, denn "ein nach dem Bild Gottes geschaffenes Wesen verliert seine Fähigkeiten unmöglich ganz und gar"¹².

Mag der Mensch sich wegen seiner Vernunft also auch positiv vom Tier unterscheiden und ist er durch die Vernunft auch mit Gott verwandt, so zeigt sich die Entscheidungsfreiheit Gott gegenüber gerade als negatives menschliches Merkmal, und zwar als die Unvollkommenheit, sündigen zu können. Die Entscheidungsfreiheit bildet eine klare und unüberschreitbare Grenzlinie zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott ist unveränderlich, er kann das Böse, wie überhaupt alles, was seiner Natur widerspräche, nicht wollen. Der Mensch aber kann sich auf Grund der Entscheidungsfreiheit auch für das Schlechte entscheiden, "weil er nicht imstande ist, die völlige Unveränderlichkeit Gottes anzunehmen"¹³. "Die Menschen tun nicht, was sie sagen, und wegen der Verderbnis der menschlichen Unbeständigkeit halten sie ihre Worte nicht; denn der Mensch ist veränderlich, Gott aber ist unveränderlich."¹⁴

Im Unterschied zu Gott erhielten die Vernunftgeschöpfe "eben dadurch, daß sie nicht waren und dann zu sein begannen, notwendigerweise ein wandelbares und veränderliches Sein..."¹⁵. Origenes betont diesen Unterschied

⁹ ComJoh. XIII.xxiv.(144).

¹⁰ ComRöm, Migne PG 14, S. 840.

¹¹ CC IV.25 (SC 136: Z. 22-24).

¹² CC IV.83 (SC 136 Z. 45-47).

¹³ CC V.21 (SC 147: Z. 18-19).

¹⁴ HomNum. XVI.4 (140.17ff.).

¹⁵ PA II.9.2 (165.18ff.).

zwischen Schöpfer und Geschöpf auch gegen den Valentinianer Herakleon, der der Meinung ist, diejenigen, die Gott der Wahrheit und nicht dem Irrtum gemäß anbeten, seien von derselben Natur wie der Vater¹⁶. Damit droht Herakleon den Unterschied zwischen Gott und Mensch zu verwischen, und ohnehin werden die folgeschweren Konsequenzen, die diese Aussage mit sich bringt, von denjenigen, die behaupten, der Mensch sei wesensgleich mit Gott, nicht beachtet, so Origenes. Denn alles Wesensgleiche kann dieselben Eigenschaften haben, und wie gefährlich wäre somit die Behauptung, Gott sei dem sündigen Menschen wesensgleich?¹⁷ Wesensgleichheit des Menschen mit Gott zu behaupten, wäre blasphemisch, weil es impliziert, Gott könne sündigen.

Die Gottähnlichkeit, die dem Menschen seinem Wesen nach weder gegeben worden, noch erreichbar ist, muß in anderer Hinsicht erworben werden. Denn dem Wesen nach ist der Mensch von Gott verschieden, "die Tugend beim Menschen" aber, "ist der Tugend bei Gott gleich"¹⁸. Erst auf Grund der Tugend wird man ein Kind Gottes, und erst in der Erwerbung der Tugend durch eigenen Eifer erwirbt der Mensch die Ähnlichkeit Gottes. Unentbehrlich für das Erreichen der Gottähnlichkeit ist also die Entscheidungsfreiheit, denn ohne Entscheidungsfreiheit kann man keine Tugend erwerben¹⁹. Einerseits macht die Entscheidungsfreiheit den Unterschied zu Gott aus, andererseits ist sie Bedingung dafür, daß der Mensch durch Tugend gottähnlich werden kann. Darum gewährte Gott "den Intelligenzen, die er schuf, willensbestimmte, freie Bewegungen, damit in ihnen ein ihnen eigenes Gut entstehe, da sie es mit ihrem eigenen Willen bewahrten"²⁰.

Trotz der Möglichkeit, der Mensch wähle die Kindschaft des Teufels, und trotz der Unbeständigkeit des Menschen, die aus seiner Entscheidungsfreiheit hervorgeht, traut Origenes es dem Menschen zu, daß in ihm eigenes Gut entstehen und daß er sich vom Bösen reinigen und die Gottähnlichkeit erlangen kann. Dieser Optimismus beruht auf seiner Auffassung von Gottes vorsehender Lenkung, seiner Betreuung aller Vernunftwesen und alles Ge-

¹⁶ ComJoh. XIII.xxv.(148).

¹⁷ ComJoh. XIII.xxv.(149-150).

¹⁸ CC IV.29 (SC 136 Z. 34).

¹⁹ CC IV.3 (SC 136 Z. 48-49). Daß Origenes trotz dieses Prinzips von der Tugend Gottes redet, wie z.B. in CC IV.29 (SC 136 Z. 34), obwohl Gott das Böse nicht wollen kann, ist bemerkenswert und letzten Endes inkonsequent. Vgl. dazu Plotin, der in den *Enn.* I.2 behauptet, der Mensch könne auf Grund der Tugend dem gleich werden, was keine Tugend hat. Vgl. dazu auch PA II.5.2 (135.12ff.; vgl. Kap. 3, Anm 114): Origenes scheint Gott die Tugend zuschreiben zu können, weil er die Güte Gottes, die freilich nicht aus der Entscheidungsfreiheit hervorgeht, für eine Tugend hält.

²⁰ PA II.9.2 (165.26ff.).

schehens. "Unsere Vollendung geschieht nicht, ohne daß wir etwas tun", so Origenes, aber "Gott wirkt das meiste dabei"²¹.

Während Origenes einerseits also behauptet, der Mensch müsse sich durch eigenen Eifer Tugend und die Gottähnlichkeit erwerben, behauptet er andererseits, Gott tue das meiste für unsere Vollendung. Wenn Origenes von Gottes Vorsehung spricht, kann er sogar betonen, wie gefährlich eine Überschätzung unserer schwachen Entscheidungsfreiheit ist und behaupten, daß unsere Tugend eben nur von der Vorsehung abhängig sei: Wer seine eigene Schwäche nicht kennt, wird "sich einbilden, es sei seine eigene sittliche Leistung, was ihm (in Wirklichkeit) von der himmlischen Gnade geschenkt wird"²².

2 Fragestellung

Origenes betont abwechselnd die Freiheit oder die Vorsehung; hierin scheint er sich in einer ähnlichen Lage zu befinden, wie er sie beim Apostel Paulus beobachtet. Denn bei Paulus werden sowohl die Freiheit, wie die Vorsehung voll betont, aber so, behauptet Origenes, daß Paulus in verschiedenen Aussagen entweder nur von der Vorsehung oder nur von der Freiheit spricht. Aus solchen verschiedenen Aussagen darf man nach Origenes aber nicht auf einen Widerspruch schließen, sondern man sollte versuchen, die verschiedenen Aussagen synthetisch darzustellen. Denn "da nun das, was er (Paulus) sagt, nicht widerspüchlich sein (kann), muß man beides zusammennehmen und aus beidem eine alles umfassende Lehre entwickeln"²³.

Es stellt sich nun die Frage, ob Origenes, der wie Paulus sowohl die Freiheit wie die Vorsehung betont, eine umfassende Lehre von Freiheit und Vorsehung entwickelt hat. Von dieser Frage aus, wie Origenes versucht hat, eine synthetische Lehre von Freiheit und Vorsehung zu entwickeln, lassen sich einige Texte des Origenes auswählen. Das Thema der Entscheidungsfreiheit bei Origenes wird in diesem Kapitel auf Grund jener Texte dargestellt, die die Frage nach einer umfassenden Lehre von Freiheit und Vorsehung beantworten können. Gerade auf Grund dieser Texte lassen sich im folgenden Kapitel auch Origenes' Auffassungen von der Entscheidungsfreiheit und der Vorsehung mit denen der Philosophen vergleichen, weil Origenes sich gerade in diesen Texten auf 'philosophische' Probleme einläßt.

²¹ PA III.1.19 (232.10ff.).

²² PA III.1.12 (216.5).

²³ PA III.1.24 (243.8).

3 *Texte des Origenes über die Entscheidungsfreiheit*

Bereits Basilius von Cäsarea und Gregorius von Nazianz trafen zwischen 364 und 378²⁴ eine Auswahl von Texten des Origenes über die Entscheidungsfreiheit. Die Frage, wie Origenes eine umfassende Lehre von Freiheit und Vorsehung zu entwickeln versuchte, läßt sich auf Grund dieser Texte beantworten. In den Texten der *Philokalie*, Kap. 21-27 setzt Origenes sich ausführlich mit der Entscheidungsfreiheit auseinander, statt sie — wie es an anderen Stellen oft geschieht — vorauszusetzen oder aus irgendwelchen Anlässen nebenbei zu erwähnen. Die Texte der *Philokalie* wurden außerdem auf Griechisch überliefert, so daß die Frage nach der Zuverlässigkeit der Werke des Origenes, die in lateinischer Übersetzung überliefert worden sind, übergangen werden kann²⁵.

Auf Grund folgender Texte der *Philokalie* läßt sich darstellen, wie Origenes versucht hat, eine umfassende Lehre von Freiheit und Vorsehung auszuarbeiten²⁶.

PA III.1.1-24 (Kap. 21 der *Philokalie*). In diesem Text erläutert Origenes, nachdem er das Thema kurz eingeführt hat (1), zunächst den Begriff der Entscheidungsfreiheit (2-5). Er belegt die Entscheidungsfreiheit mit Schriftstellen und führt Bibeltexte an, die scheinbar der Entscheidungsfreiheit widersprechen (6-7). Letztere Texte verneinen die Freiheit aber nicht, sondern betonen nur die Vorsehung Gottes, die ihrerseits die menschliche Freiheit respektiert (8-24).

²⁴ Siehe E. Junod, SC 226, S. 12.

²⁵ Vgl. dazu J. M. Rist, *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in De Principiis Book III*, in: "Origeniana", S. 97-111, S. 111: "...we can usually accept Rufinus as an approximately satisfactory authority for the bare bones of what Origen had to say, if not for his intention or intellectual context."

²⁶ Weder können — wegen ihres Umfangs —, noch müssen — wegen der Fragestellung — alle Texte dargestellt werden. Folgende Kapitel der *Philokalie* werden ausgelassen. Kap. 22: siehe dazu E. Junod, SC 226, S. 23: "Il semble bien...que les philocalistes aient surtout retenue ce texte pour la vérité cachée qu'il dévoile à propos de l'épisode de la tour de Babel et de la dispersion des peuples...Chaque nation est plus ou moins punie, selon qu'elle a plus ou moins péché." Dieser Text ist zur Beantwortung der gestellten Frage nicht direkt von Bedeutung. Kap. 24: der Text dieses Kapitels ist kein Text des Origenes, sondern des Methodius von Olympus. Kap. 26: In diesem Text behauptet Origenes, daß das Gute sowohl von der Entscheidungsfreiheit, wie von der Vorsehung abhängig ist. Er stellt aber nicht dar, wie die Entscheidungsfreiheit sich zur Vorsehung verhält. Der Text wird darum ausgelassen. Kap. 27: das Kapitel enthält mehrere Texte über die Verstockung des Pharao. Dieses Thema wird auch in Kap. 21 dargestellt und bedarf keiner gesonderten Darstellung.

GK 1-11, 14-21 (Kap. 23 der *Philokalie*), ein Fragment des ansonsten verlorengegangenen *Genesiskommentars*²⁷. In diesem Text behauptet Origenes in Auseinandersetzung mit den astrologischen Determinismus (1-2), daß die Gestirne das Zukünftige nicht verursachen, sondern es als Zeichen des Vorherwissens Gottes andeuten (3-6). Auf Grund dieses Satzes beschäftigt Origenes sich mit vier Problemen. Wie kann die Entscheidungsfreiheit des Menschen gesichert sein, wenn Gott das Zukünftige vorherweiß? (7-11). Wie sind die Gestirne nur Zeichen des Zukünftigen? (14-16). Warum können nur die Mächte, nicht die Menschen, diese Zeichen entziffern? (17-19). Warum ermöglicht Gott den Mächten das? (20-21).

CC II.20. Dieser Abschnitt wurde von Basilius und Gregorius dem Text des *Genesiskommentars*, *Philokalie* Kap. 23, als Paragraphen 12-13 hinzugefügt. In diesem Text beschäftigt Origenes sich wie in GK 7-11 mit dem Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen.

RK 1-4 (Kap. 25 der *Philokalie*), ein griechisch überliefertes Fragment des *Römerbriefkommentars* (I.iii), der als (vom Übersetzer bearbeitetes) Ganzes nur auf Lateinisch vorliegt. In diesem Text erläutert Origenes, daß Paulus, 'der vom Mutterschoß an ausgesondert wurde', wegen seiner vorhererkannten freien Taten ausgesondert wurde.

PE VI.1-5. Dieser Text aus *Peri Euches* wurde zwar nicht in der *Philokalie* aufgenommen. Er ist jedoch von Bedeutung für das Verständnis der Auffassungen des Origenes über den Zusammenhang von Freiheit und Vorsehung. In diesem Text widerlegt Origenes die Auffassung, daß das Beten sinnlos wäre, weil Gott bereits alles vorherweiß und vorher angeordnet hat, so daß sich durch Gebete am bereits Festgelegten nichts ändern ließe. Origenes widerspricht dieser fatalistischen Auffassung. Zunächst versucht er zu beweisen, daß unsere Verfügungsmacht nicht verneint werden kann (1-2), dann stellt er dar, wie Gott bei der vorherigen Ordnung der Welt auf die vorhererkannten, zukünftigen Gebete achtet (3-5).

4 Verfahrensweise

Auf Grund der angeführten Texte läßt sich Origenes' Versuch, eine umfassende Lehre von Freiheit und Vorsehung zu entwickeln, darstellen. Die Texte werden anhand einer thematischen Gliederung drei Paragraphen zugeordnet. Sie werden in Übersetzung dargestellt²⁸, analysiert und paragraphenweise mit einem Kommentar versehen. Die Abschnitte in den Texten,

²⁷ Als Paragraph 22 wurde Kap. 23 der *Philokalie* ein Fragment von ps. Clemens Romanus hinzugefügt, das im Kommentar des Origenes wohl nicht angeführt wurde. Siehe E. Junod, SC 226, S. 27ff.

²⁸ Der Übersetzung der Texte lagen die Übersetzungen von Görgemanns und Karpp, Crouzel und Simonetti (PA), Koetschau (PE), und Junod (GK, RK) zugrunde.

die nicht direkt der Darlegung der Lehre des Origenes dienen, wurden bei der Übersetzung und der Analyse ausgelassen.

Im ersten Paragraphen wird Origenes' Begriff der *Entscheidungsfreiheit* thematisiert. Er beweist die menschliche Verfügungsmacht und erläutert die Entscheidungsfreiheit in PE VI.1-2 und PA III.2-5²⁹.

Der zweite Paragraph ist dem Problem der *Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen* gewidmet. In GK 1-11 und CC II.20 versucht Origenes nachzuweisen, daß das Vorherwissen Gottes die menschliche Freiheit nicht aufhebt³⁰.

Der dritte Paragraph thematisiert *die vorherige Ordnung der Welt und die 'Prädestination'*. Bei der vorherigen Ordnung der Welt hat Gott alles Geschehen vorherbestimmt. Diese Vorherbestimmung zerstört die Freiheit aber nicht, denn die Anordnung der Welt wird eingestellt auf die vorhererkannten zukünftigen freien Taten der Vernunftwesen. Diese Auffassung verteidigt Origenes in PE VI. 3-5 und in RK 1-3³¹.

Wegen der thematisch gegliederten Darstellung der Texte wird PE VI.1-2 dem ersten, PE VI.3-5 dem dritten Paragraphen zugeordnet.

Im abschließenden Paragraphen wird Origenes' Synthese von Freiheit und Vorsehung, wie sie den behandelten Texten zu entnehmen ist, dargestellt.

²⁹ Weil die Entscheidungsfreiheit in PA III.1.6-24 vor allem als Objekt der Vorsehung thematisiert wird, wird der Abschnitt hier ausgelassen. Er wird allerdings im folgenden Kapitel mit in Betracht gezogen. Siehe zu PA III.1.1-24, insbesondere 7-24, L. Perrone, *La parrhêsia di Mosè: l'argomentazione di Origene nel 'Trattato sul libero arbitrio' e il metodo delle 'questiones et responsiones'*, in L. Perrone (Hg), "Il cuore indurito del Faraone, Origene e il problema del libero arbitrio", Origini 3, Testi e Studi del CISEC, Genova, 1992, S. 31-64. Perrone erläutert den Zusammenhang von der philosophischen Darstellung in III.1.2-5 und der Auseinandersetzung mit den Testimonien der Schrift in III.1.6/7ff. Die Testimonien in III.1.7 werden in systematischer Reihenfolge dargestellt: zunächst die Testimonien aus dem AT (Ex. 4,21, Ez. 11,19-20), dann die aus den Evangelien (Mt 13,10, Mc 4,12) schließlich die Testimonien aus Paulus (Röm. 9,16, Phil. 2,13, Röm 9,18-19, 20-21). Im Anschluß an B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, stellt Perrone dar, daß Origenes bei der Behandlung der Testimonien die pagane Methode der 'questiones et responsiones' verwendet.

³⁰ Die drei Fragen, mit denen Origenes sich in GK 14-21 auseinandersetzt, beziehen sich nicht auf das einschlägige Thema und werden ausgelassen.

³¹ Ein Teil der Einführung in die Problematik in RK 1 wird nicht übersetzt, sondern zusammengefaßt. Ein Argument zur Vereinbarkeit von Freiheit und Vorsehung in RK 2 wird ausgelassen, da eine Darstellung eine Wiederholung des zweiten Paragraphen implizieren würde. Auch die Schriftbeweise in RK 4 werden ausgelassen.

B DIE ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT

1 *Peri Euches* VI.1-2

In seiner Schrift *Über das Gebet* widerlegt Origenes, von dem durch ihn Bekehrten und Mäzen Ambrosius dazu veranlaßt, gegnerische Argumente, die die Zwecklosigkeit des Betens folgendermaßen nachzuweisen versuchen: weil Gott alles vorherweiß und alles sich nach seinem Willen und seinen bereits festgelegten Beschlüssen ereignet, ist das Beten sinnlos, da es am Festgelegten nichts ändern könne³². Seine Widerlegung dieser fatalistischen Auffassung, die von Häretikern vorgebracht wurde³³, beginnt Origenes in PE VI.1-2 mit einem Beweis unserer Verfügungsgewalt.

1.1 Übersetzung

1. Von den bewegten Dingen haben die einen das Bewegen von außen her (ἐξωθεν), wie die unbeseelten und nur von Kohärenz (ἐξίς) zusammengehaltenen Dinge und wie die von Wachstumsfähigkeit (φύσις) und Seele (ψυχή) bewegten Dinge, wenn sie sich zuweilen nicht auf die ihnen eigene
- 5 Weise bewegen, sondern auf die Weise der nur von Kohärenz zusammengehaltenen Dinge. Denn Steine und Holz, die aus einem Bergwerk geschlagen sind oder die Fähigkeit des Wachsens verloren haben, haben, nur von Kohärenz zusammengehalten, das Bewegen von außen her; das haben aber auch die Körper der Lebenden und die Transportablen der Pflanzen: wenn sie von einem
- 10 versetzt werden, werden sie nicht als Lebende und Wachsende versetzt, sondern wie Steine und Holz, die das Wachsen verloren haben. Und wenn auch diese dadurch, daß alle vergänglichen Körper sich im Zerfall befinden, bewegt werden, so haben sie folglich die Bewegung, die ihrer Vergänglichkeit inhärent ist.
- 15 Eine zweite Gattung der Bewegenden, neben den von außen her Bewegten, sind die, die von der in ihnen vorhandenen Wachstumsfähigkeit oder Seele bewegt werden. Diejenigen, die die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung verwenden, sagen, daß diese sich 'aus sich' (ἐξ αὐτῶν) bewegen. Eine dritte Art der Bewegung ist die Bewegung in den Lebewesen, die Bewegung

³² PE V.

³³ Siehe zur Bestimmung dieser häretischen (gnostischen) Gruppen W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach de Oratione von Origenes*, München- Paderborn-Wien, 1975, S. 151, Anm. 12. Dazu auch M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster, 1989, S. 111, und Ph. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung des freien Willens in de Oratione 6, 1-2*, in: "Vigiliae Christianae", 42, 1988, S. 339-351; van der Eijk, S. 340, konstatiert, es sei besonders wichtig, "daß die Darlegung dieser Einwände vorwiegend in christlichen Termini formuliert und mit zahlreichen Bibelstellen unterstützt worden ist." Daraus, wie auch aus der christlichen Zergliederung der *pronoia*, geht hervor, "daß Origenes' Argumentation sich primär gegen eine christliche Gruppe richtet".

- 20 'von sich' (ἑαυτῶν) genannt wird, und ich meine, daß die Bewegung der vernünftigen Wesen eine Bewegung 'durch sich' (δι' αὐτῶν) ist.

Wenn wir nun vom Lebewesen die Bewegung 'von sich' wegnehmen, kann es nicht mehr als Lebewesen gedacht werden, wird es jedoch entweder einer Pflanze, die nur durch die Wachstumsfähigkeit bewegt wird, oder einem Stein,
 25 der nur von außen her durch irgendeinen getragen wird, ähnlich sein. Wenn aber etwas seiner eigenen Bewegung folgt, ist es notwendigerweise, da wir dies 'durch sich bewegt werden' genannt haben, ein vernünftiges Wesen.

2. Diejenigen nun, die wollen, es gäbe nichts in unserer Macht, werden notwendigerweise eine sehr absurde Auffassung annehmen: erstens, daß wir keine
 30 Lebewesen sind, zweitens, daß wir keine vernünftigen Wesen sind; sondern wir täten, wie wenn durch einen äußeren Beweger bewegt und uns selbst überhaupt nicht bewegend, — so könnte man sagen — durch den Beweger, was wir selber zu tun glauben.

Vor allem soll aber derjenige, seine eigenen Affekte beachtend, zusehen,
 35 ob er sich nicht dafür schämt, wenn er sagen wird, er sei es nicht selbst, der will, der ißt, der spazieren geht, weder er selbst, der zustimmt und irgendwelche Lehrsätze annimmt, noch er selbst, der andere als Unwahrheiten ablehnt. So wie ein Mensch unmöglich dazu gebracht werden kann, bestimmten Lehrsätzen beizupflichten, wenn jemand sie auch tausendmal mit Spitzfindig-
 40 keiten und verführerischen Argumenten aufstellt, so ist es unmöglich, daß jemand bezüglich der menschlichen Angelegenheiten der Meinung beipflichtet, als gäbe es nichts in unserer Macht.

Wer glaubt denn, daß nichts sicher sei, oder lebt so, daß er über alles sein Urteil zurückhält? Wer fährt seinen Diener nicht an, wenn er den Eindruck hat,
 45 dieser habe versagt? Und gäbe es einen, der den Sohn, der seinen Eltern die gebührende Ehre versagt, nicht beschuldigt oder die Ehebrecherin nicht mißbilligt und tadelt, da sie eine Schandtat begangen habe? Denn die Wahrheit zwingt und nötigt uns, wenn jemand auch tausend Spitzfindigkeiten anführt, anzuspornen, zu loben und zu tadeln, in der Überzeugung, daß unsere Ver-
 50 fügungsmacht fest steht und diese bei uns lobenswert oder tadelnswert wird.

1.2 Analyse

In diesem Text macht Origenes einen Unterschied zwischen verschiedenen Bewegungsarten. Die menschliche Verfügungsmacht ist unlöslich mit einer bestimmten Bewegungsart verknüpft. Wer dem Menschen durch die Verneinung der Verfügungsmacht die damit verbundene Bewegungsart abspricht, behauptet Absurditäten über das menschliche Bewegen. Diesen Absurditäten kann der Mensch auf Grund seiner Erfahrung und seines Handelns unmöglich beipflichten.

die vier Arten der Bewegung (Z. 1-27)

Eine erste Bewegungsart ist die Bewegung 'von außen her'. Was von außen her in Bewegung gerät, wird bewegt. Diese Bewegung ist den unbeseelten und nur von Kohärenz zusammengehaltenen Dingen eigen. Dieser Bewegung

steht eine zweite Bewegungsart, die Bewegung 'aus sich', gegenüber. Sie ist die Bewegung der Dinge, die sich selber bewegen, weil sie sich auf Grund ihrer Wachstumsfähigkeit oder Seele bewegen.

Origenes bemerkt, daß Dinge, die sich 'aus sich' bewegen, auch 'von außen her' bewegt werden können. Pflanzen und Lebewesen kann man aufnehmen und versetzen. In solchen Fällen werden sie 'von außen her' bewegt, wie Holzstücke und Steine. Origenes klassifiziert auch die Bewegung des Zerfalls, die allen Dingen wegen ihrer Vergänglichkeit inhärent ist, als Bewegung 'von außen her'. Pflanzen und Lebewesen bewegen sich darum auch wegen ihrer Vergänglichkeit 'von außen her'.

Die dritte Bewegungsart ist die Bewegung 'von sich'. Sie ist die Bewegung der Lebewesen. Die vierte Bewegungsart ist die Bewegung der vernunftbeseelten Wesen, dies ist die Bewegung 'durch sich'.

Die Bewegung der Dinge entspricht dem Sein der Dinge, mit dem die Bewegung unlöslich verknüpft ist³⁴: ohne die ihn prägende Bewegung 'von sich' kann ein Lebewesen nicht als Lebewesen gedacht werden, sondern ist wegen seiner Bewegung durch Wuchs oder Versetzung Pflanzen oder Steinen ähnlich. Umgekehrt zeigt die Bewegung das Sein der Dinge: was seiner eigenen Bewegung folgt, bewegt sich 'durch sich' und muß ein Vernunftwesen sein.

Absurditäten, die aus der Verneinung der Verfügungsmacht hervorgehen (Z. 28-33)

Weil die menschliche Verfügungsmacht unlöslich mit einer bestimmten Bewegungsart verknüpft ist und die Bewegungsart etwas über das Sein der Dinge aussagt, sagt die Verfügungsmacht etwas über das Sein des Menschen aus. Wer darum einem Menschen seine Verfügungsmacht abspricht, spricht ihm eine Bewegungsart ab und behauptet Absurditäten über das Sein des Menschen. Denn wenn nichts in seiner Macht ist, ist der Mensch 1. weder ein Lebewesen, 2. noch ein Vernunftwesen.

Der zweite Schluß ist einleuchtend: Falls nichts in seiner Macht ist, bewegt der Mensch sich nicht aus eigener Bewegung, bewegt sich also nicht 'durch sich' und kann nach Origenes' Definition von PE 1 auch kein Vernunftwesen sein.

Der erste Schluß stellt die Bewegung auf Grund des 'τὸ ἐφ' ἑμὶν' der Bewegung 'von außen her' gegenüber und besagt folgendes: Spricht man dem Menschen die Verfügungsmacht (τὸ ἐφ' ἑμὶν) ab, so behauptet man, daß seine Bewegung nicht 'in seiner Macht', nicht 'bei ihm' ist, d.h.: seine Bewegung geht nicht aus ihm selbst hervor, sondern rührt von etwas anderem außerhalb seines Selbst her. Der Mensch bewegte sich also 'von

³⁴ Siehe Ph. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung...*, S. 344-345.

außen her'. Bewegte der Mensch sich nun 'von außen' her, wäre er — nach PE 1 — kein Lebewesen, denn es fehlte ihm die Bewegung 'von sich'.

Zum richtigen Verständnis dieser Schlüsse, besonders des ersten Schlusses, muß man beachten, worauf Origenes' Argumentation sich beschränkt. Origenes beweist, daß das 'τὸ ἐφ' ἡμῖν' (d.h. was 'bei uns' ist, unsere 'Verfügbarmacht') nicht verneint werden kann. Er beweist, daß unsere Bewegung 'bei uns' ist. *Wir* tun, was wir tun; wir tun es *selber*. Origenes beschränkt sich in seinem Beweis darauf zu beweisen, daß wir tun, was wir selber tun. Er beweist nicht, daß der Mensch auch anders hätte handeln können, daß es demnach eine Entscheidungsfreiheit zwischen Alternativen gebe. Er fragt nicht danach³⁵. Sondern er beweist: du tust, was *du* tust, und du tust es *selbst*³⁶. Wer das verneint, behauptet eine Absurdität, denn er behauptet, daß der Mensch weder Lebewesen, noch Vernunftwesen ist.

Die Absurdität mit menschlicher Erfahrung belegt (Z. 34-42)

Der Absurdität, daß ein Mensch nicht selber tut, was er tut, sondern wie ein Apparat durch einen anderen Beweger bewegt wird, kann keiner beipflichten. Sie ist sosehr wider die Erfahrung, daß wir uns schämen würden abzuleugnen, daß wir selber wollen, essen, spazieren gehen und Lehrsätze annehmen oder ablehnen.

Ausdrücklich betont Origenes die Gültigkeit der Erfahrung als Beleg der Absurdität und zwar gegenüber Skeptikern, die meinen, aus der Erfahrung könne keine Erkenntnis hervorgehen, und behaupten, nichts sei sicher. Gewissen Lehrsätzen (hierbei muß wohl gedacht werden an die der Skeptiker, die meinen, nichts sei sicher, und wir sollten unser Urteil darum zurückhalten) können wir beim besten Willen nicht beipflichten, wenn jemand sie auch mit tausenden spitzfindigen Argumenten aufstellt. Im Hinblick auf anthropologische Aussagen können wir dem Satz, daß nichts in unserer Macht wäre, auf Grund der Erfahrung unmöglich beipflichten.

Die Absurdität mit menschlichem Handeln belegt (Z. 43-50)

Daß unsere Verfügbarmacht unmöglich verneint werden kann, zeigt auch das Handeln der Menschen, die in ihrem Benehmen immer annehmen, daß sie selber tun, was sie tun. Sogar derjenige, der meint, daß nichts — ein-

³⁵ 'τὸ ἐφ' ἡμῖν' kann in diesem Text darum nicht mit 'Entscheidungsfreiheit' übersetzt werden. Falls mit 'Entscheidungsfreiheit' übersetzt wird, ist zwar der zweite Schluß einleuchtend, wird aber der erste Schluß unbegreiflich. Denn in dem Fall habe Origenes behauptet, daß der Mensch ohne Entscheidungsfreiheit kein Lebewesen sei und daß also alle Lebewesen über Entscheidungsfreiheit verfügen. Zwar behauptet Origenes in PA III.1.3, daß einige Tieren der Vernünftigkeit "sozusagen irgendwie nahe" kommen, aber die Behauptung, alle Tiere verfügten über Entscheidungsfreiheit, kann man ihm nicht unterstellen.

³⁶ Diese Interpretation wurde mir von Prof. Dr. J. C. M. van Winden vorgeschlagen.

schließlich der Behauptung, 'wir tun, was wir tun' — sicher sei, handelt in der Überzeugung, daß der Mensch selber handelt. Denn er tadelt diejenigen, die er für tadelnswert hält und nur für tadelnswert halten kann, wenn sie selber tun, was sie tun. Keiner kann das, auch nicht mit zahllosen spitzfindigen Argumenten, ändern, denn wir werden von der Wahrheit gezwungen anzuspornen, zu loben und zu tadeln, d.h. zu Handeln in der Überzeugung, daß wir selber tun, was wir tun, und daß wir darum lobenswert oder tadelnswert sind.

2 *Peri Archon* III.1.2-5 (*Philokalie* Kap. 21)

In *Peri Archon* setzt Origenes sich mit den Grundlehren des christlichen Glaubens auseinander. Auch die Entscheidungsfreiheit gehört zu den Grundlehren, weil in der kirchlichen Verkündigung festgelegt ist, "daß jede vernünftige Seele begabt ist mit der Freiheit der Entscheidung und des freien Willens" (*Praef.* 5; 12.8). Dem Thema der Entscheidungsfreiheit wird darum in PA III.1 eine Darstellung gewidmet. In PA III.1.1. behauptet Origenes, daß die Lehre vom gerechten Gericht, die die Entscheidungsfreiheit voraussetzt, in der kirchlichen Verkündigung enthalten ist und "damit wir verstehen, was die Entscheidungsfreiheit ist, ist es notwendig, ihren Begriff darzulegen" (196.1). Mit dieser Aufgabe beschäftigt Origenes sich in PA III.1.2-5.

2.1 Übersetzung

2. Von den bewegten Dingen haben die einen die Ursache der Bewegung in sich selbst, die andern aber werden nur von außen bewegt. Nur von außen bewegt werden die transportablen Dinge, wie Holz und Steine und überhaupt die nur von Kohärenz (ἑξις) zusammengehaltene Materie. Sondern wir nun aus der jetzigen Erörterung aus, den Zerfall der Körper Bewegung zu nennen, weil wir es nicht für unser Thema brauchen.

In sich selbst haben die Ursache der Bewegung: Lebewesen, Pflanzen und ganz allgemein alles, was von Wachstumsfähigkeit (φύσις) und von Seele (ψυχή) zusammengehalten wird. Dazu gehören, so wird behauptet, auch die Metalle; außerdem ist auch das Feuer selbstbewegt, vielleicht auch die Quellen.

Von den Dingen, die den Grund des Bewegens in sich selbst haben, wird behauptet, daß die einen 'aus sich' (ἐξ ἑαυτῶν), die andern 'von sich' (ἀφ' ἑαυτῶν) bewegt werden; 'aus sich' die Unbeseelten, 'von sich' die Beseelten. Von sich werden die Beseelten bewegt, indem in ihnen eine Vorstellung entsteht, die einen Antrieb hervorruft.

Und ferner entstehen bei einigen der Lebewesen Vorstellungen, die einen Antrieb hervorrufen in der Art, daß die vorstellende Natur auf geordnete Weise den Antrieb in Bewegung setzt, wie z.B. in der Spinne eine Vorstellung vom Weben entsteht und ein Antrieb zum Weben folgt, in der Art, daß ihre vorstellende Natur sie auf planmäßig geordnete Weise dazu bringt, und außer seiner vorstellenden Natur soll beim Lebewesen nichts anderes angenommen werden. So auch in der Biene zum Wabenbauen.

3. Das vernunftbegabte Lebewesen hat zusätzlich zur vorstellenden Natur jedoch auch noch Vernunft, welche die Vorstellungen beurteilt und die einen
25 verwirft, die andern annimmt, damit das Lebewesen letzteren gemäß gelenkt werde.

In der Natur der Vernunft sind nun Ansätze vorhanden, das Gute und Schlechte zu schauen. Wenn wir das Gute und das Schlechte gesehen haben und — diesen Ansätzen folgend — das Gute wählen und das Schlechte meiden, sind
30 wir lobenswert, wenn wir uns dem Tun des Guten hingeben, aber tadelnswert, wenn wir das Gegenteil tun.

Übrigens soll aber nicht übersehen werden, daß das, was mehr ist als die allen zugeteilte Natur, gewissermaßen in den Tieren vorhanden ist, teils mehr, teils weniger. Darum kommt die Aktivität in den Spürhunden und in den
35 Kriegssrossen dem Vernünftigen sozusagen irgendwie nahe.

Daß wir nun diesen oder jenen äußeren Umständen unterliegen, die in uns diese oder jene Vorstellung erregen, ist, nach Meinung aller, nicht in unserer Macht. Die Entscheidung, die entstandene Vorstellung so oder anders zu verwenden, ist aber einzig und allein Sache der Vernunft in uns. Sie aktiviert
40 uns entweder in der Richtung der Ansätze zu den Antrieben, die das Gute und Angemessene hervorrufen oder führt uns zum Entgegengesetzten fehl.

4. Würde aber einer behaupten, daß eben das, was von außen her kommt, von der Art sei, daß er, weil es sich dermaßen aufdrängt, unmöglich widerstehen kann, soll derjenige seine eigenen Affekte und Regungen beachten, ob sich,
45 von seiner führenden Vernunft her, kein Gut-achten, Zustimmung und Entschluß zu diesem oder jenem (dieser oder jener Vorstellung) entwickelt aus bestimmten Beweggründen.

Denn für einen Mann zum Beispiel, der sich entschlossen hat, asketisch zu leben und sich des Sexualverkehrs zu enthalten, ist die Erscheinung einer Frau, die ihn provoziert, seinem Entschluß zuwider zu handeln, nicht die zureichende Ursache für das Beiseiteschieben des Entschlusses. Denn auf jeden Fall trifft zu, daß er zügellos handelt, weil er selber den Kitzel und die Glätte der Lust für gut hielt und weil er weder der Lust widerstehen, noch den Entschluß durchhalten wollte.

Bei einem anderen ist es aber umgekehrt, wenn dasselbe einem, der mehr Lehrsätze aufgenommen und eingeübt hat, widerfährt; der Kitzel und die Reize widerfahren ihm, aber die Vernunft, besser gefestigt, durch Übung gebildet und durch Lehrsätze beharrlicher auf seinem Weg zum Guten oder wenigstens nahe
55 an der Beharrlichkeit herangekommen, drängt die Reize zurück und schwächt die Begierde allmählich ab.
60

5. Daß wir bei diesem Sachverhalt dem, was von außen her kommt, Schuld geben und uns selber von der Anklage freisprechen, uns somit Holz und Steinen ähnlich zeigend, die mitgeschleift werden von dem, was sie von außen her in Bewegung setzt, ist weder wahrheitsgemäß, noch vernünftig; derartig ist
65 die Rede eines Menschen, der den Begriff der Entscheidungsfreiheit verfälschen will. Denn wenn wir ihn fragten, was die Entscheidungsfreiheit wäre,

würde er wohl sagen: wenn mir, nachdem ich mich entschlossen habe, von außen her keineswegs etwas begegnet, das mich zum Entgegengesetzten bringt.

- Genauso widerspricht es dem Augenschein, seiner bloßen Veranlagung
- 70 Schuld zu geben. Denn erzieherische Rede beeinflusst die meist unbeherrschten und unbehauenen Menschen, wenn sie den Mahnungen gehorchen, und ändert sie; und die Mahnung und die Umkehr zum Besseren können sehr viel zustande bringen: oft werden die Ausschweifendsten besser als die, die vorher von Natur nicht derartig schienen, und die meist Unbehauenen ändern sich zu solcher
- 75 Sanftheit, daß diejenigen, die nie so unbehauen waren, unbehauen zu sein scheinen im Vergleich zu einem, der sich zur Sanftheit geändert hat.

- Andere, die sehr standhaft und ehrwürdig sind, sehen wir aus Verkehrung zu schlechten Gewohnheiten der Standhaftigkeit und Ehrwürdigkeit beraubt, so daß sie sich zur Ausschweifung hin wandeln; oft fangen sie mit der Aus-
- 80 ausschweifung im mittleren Alter an und verfallen in Unordnung, nachdem die Unruhe der Jugend, soweit sie zur Natur gehört, vorüber ist.

- Die vernünftige Rede zeigt also, daß das, was von außen kommt, nicht in unserer Macht ist, daß es jedoch unsere Sache ist, es so oder anders zu verwenden, da wir die Vernunft heranziehen können, als beurteilende Instanz, die
- 85 abwägt, wie wir diesem oder jenem, das von außen kommt, zu begegnen haben.

2.2 Analyse

Die Ursachen der Bewegung (Z. 1-15)

Weil bei der Entscheidungsfreiheit eine Entscheidung die Ursache einer Bewegung ist, unterscheidet Origenes zunächst verschiedene Ursachen, durch die die Dinge sich bewegen. Einige Dinge bewegen sich nur 'von außen her', d.h. sie können nur von einer äußeren Ursache bewegt werden; zu dieser Gruppe gehören Dinge, die nur von der Kohärenz zusammengehalten werden, wie Holz und Steine. Andere haben die Ursache der Bewegung 'in sich selbst'; zu dieser Gruppe gehören die Dinge, die durch die Wachstumsfähigkeit und eine Seele zusammengehalten werden, wie Pflanzen und Lebewesen. Origenes übernimmt die Auffassung anderer, die auch Metalle, Feuer und Quellen dieser Gruppe zuordnen.

Was die Ursache seiner Bewegung in sich selbst hat, bewegt sich 'aus sich' — so die Unbeseelten — oder 'von sich' — so die Beseelten — .

Unterschiede zu Peri Euches VI.1 (Z. 1-15)

Diese Darstellung der Bewegungen zeigt einige Unterschiede zur Darstellung in PE. Origenes stellt in diesem Text der Bewegung 'von außen her' den Sammelbegriff der Bewegung 'in sich' gegenüber; diesen unterteilt er wiederum in Bewegungen 'aus' und 'von' sich. Die Bewegung 'durch sich' erwähnt er hier nicht. Obwohl er in den folgenden Abschnitten, ähnlich wie er in PE die Bewegungen 'von' und 'durch' sich auseinanderhält, sachlich zwischen der Bewegung der Beseelten und der Vernunftbeseelten unterscheidet.

Anders als in PE wird die Bewegung des Zerfalls in PA außer acht gelassen. In PE wurde sie der Vollständigkeit halber erwähnt, aus PA wird diese Bewegung ausgeschieden, weil sie für das Thema irrelevant ist.

Der größte Unterschied zu PE bildet die ab Z. 16 ausgeführte Erläuterung der Bewegung der (Vernunft)beseelten. In PE behauptet Origenes nur, daß die Bewegung der vernunftbeseelten Wesen selbstbestimmte Bewegung ist. In PA erläutert er auch, wie die selbstbestimmte Bewegung der Vernunftwesen zustande kommt. Demzufolge geht aus PA nicht nur hervor, daß der Mensch selber tut, was er tut, sondern auch, daß der Mensch auch anders hätte handeln können.

Die Bewegung der Beseelten und die selbstbestimmte Bewegung der Vernunftbeseelten (Z. 16-26, 32-35)

Die Beseelten bewegen sich 'von sich' durch Vorstellungen und Antriebe³⁷. Bei einigen Lebewesen — und zwar den nicht vernunftbegabten — ruft eine Vorstellung auf völlig geordnete, gleichsam 'vorprogrammierte' Weise einen Antrieb zum Handeln hervor. So entsteht bei Spinne und Biene³⁸ z.B. eine Vorstellung, die 'automatisch' den entsprechenden Antrieb zum Weben oder Wabenbauen hervorruft, aus dem das Weben oder Wabenbauen folgt. Für das Benehmen dieser Tiere reicht ihre vorstellende Natur, so daß nichts anderes angenommen werden muß; die Ursache ihrer Bewegung ist die vorstellende Natur.

Die Vernunftbeseelten verfügen aber nicht nur über die vorstellende Natur, sondern auch über Vernunft. Die Vorstellung ruft darum nicht automatisch einen Antrieb hervor, sondern erst, nachdem die Vernunft die Vorstellung akzeptiert hat. Da die Vernunft entscheiden kann, ob sie eine Vorstellung akzeptiert oder ablehnt, bestimmt das Vernunftbegabte Lebewesen seine Bewegung selbst; die Ursache seiner Bewegung ist die Entscheidung der Vernunft.

Diese scharfe Trennung zwischen der Bewegung der Beseelten und der der Vernunftbeseelten mildert Origenes jedoch ab mit seinem Hinweis, das Benehmen einiger Tiere komme vernünftiger Aktivität "sozusagen irgendwie nahe". Er begründet dies damit, "daß das, was mehr ist als die allen zugeteilte Natur, gewissermaßen in den Tieren vorhanden ist". 'Das, was mehr ist, als die allen zugeteilte Natur' ist die Vernunft, die vernünftige Natur³⁹. Weil einige Tiere über die vernünftige Natur "gewissermaßen" verfügen, kommen sie vernünftigem Benehmen "sozusagen irgendwie nahe".

³⁷ Siehe zu diesen Begriffen Kap. 1, S. 16.

³⁸ Diese Beispiele sind stoischen Ursprungs, siehe dazu Görgemanns und Karpp, S. 467, Anm. 9.

³⁹ Siehe Görgemanns und Karpp, S. 469, Anm. 10: "Hier ist an das vernünftige Pneuma der Stoiker zu denken".

Die Entscheidung der Vernunftbeseelten unterliegt Lob und Tadel (Z. 23-31)
 Auf Grund der Vernunft entscheidet der Mensch über die Vorstellungen. Auf Grund der Vernunft weiß der Mensch auch von Gut und Böse. Denn wegen der vorhandenen Ansätze in der Vernunft⁴⁰ ist die vernünftige Natur auf Erkenntnis des Guten und Schlechten hin veranlagt. Auf Grund der Vernunft entscheidet der Mensch sich, und während er sich entscheidet weiß er von Gut und Böse. Darum unterliegt seine Entscheidung Lob und Tadel. Er ist lobenswert, wenn er Gutes tut, und tadelnswert, wenn er Schlechtes tut.

Unsere Verfügungsmacht (Z. 36-41)

Wir bestimmen unsere Bewegung selbst, d.h. wir entscheiden selber über unsere Taten, weil unsere Vernunft über die entstandenen Vorstellungen entscheidet. Wir verfügen nicht darüber, welche Vorstellungen entstehen, denn diese werden von äußeren Ereignissen und Umständen verursacht. Was uns widerfährt, liegt somit außerhalb unserer Verfügungsgewalt. Wie wir jedoch auf ein Ereignis (das uns in der Form einer entstandenen Vorstellung präsent ist) reagieren werden, darüber müssen wir entscheiden, und gerade darin sind wir frei. Wir tun entweder das Gute und Angemessene oder das Entgegengesetzte, da die Vernunft uns gleichsam in eine Richtung drückt. Den Ansätzen (das Gute und Schlechte zu schauen) entsprechend, drängt uns sozusagen die Vernunft (je nach ihrer Entscheidung, eine Vorstellung anzunehmen oder abzulehnen) zu (diesen oder jenen) Antrieben, die uns zu einer (guten oder schlechten) Handlung veranlassen.

Mit einer gleichartigen Bemerkung — äußere Ereignisse sind nicht in unserer Macht, wir entscheiden jedoch auf Grund der Vernunft darüber, wie wir sie verwenden — schließt Origenes seine Auseinandersetzung in PA III.1.5. Der dazwischen liegende Teil in PA III.1.4 und 5 erläutert die selbstbestimmte Bewegung auf Grund der Entscheidungsfreiheit am Beispiel konkreter Fälle und betont, daß wir die Verantwortung für eine selbstbestimmte Bewegung nicht umgehen können. Den Einfluß äußerer Ereignisse, ungenügenden Wissens und unserer physischen Konstitution weist Origenes als mögliche Entschuldigung für Fehlhandlungen zurück.

Äußere Ereignisse können uns nicht entschuldigen (Z. 42-54)

Wer sich für Fehlhandlungen entschuldigt mit der Behauptung, er sei nicht in der Lage, dem, was von außen her kommt, zu widerstehen, täuscht sich selber. Wer beachtet, welche Gefühle sich in ihm regen, wird erkennen

⁴⁰ Der Begriff der "Ansätze" (ἀφορμή) ist stoischen Ursprungs. Nach Kleanthes haben alle Menschen Ansätze zur Tugend (SVF I.566. II.228.). Auch Clemens erwähnt den Begriff: der Mensch sei "mit Argwohn gegen die Zustimmung der Lüge erfüllt, er verfügt dagegen aber über Ansätze, die Wahrheit zu glauben" (*Strom.* III.55).

können und zugeben müssen, daß er selber entscheidet. Wer untersucht, was in ihm vorgeht, als er Schlechtes tat, wird erkennen, daß er selber irgendeine Vorstellung, die ihn irgendwie überzeugte, für gut hielt, dieser Vorstellung zustimmte und sich dann für das Schlechte entschied. Darum kann z.B. ein Asket nicht behaupten, daß die Provokation einer Frau daran Schuld sei, wenn er seine Enthaltsamkeit durchbricht, denn die Provokation allein hat seine Handlung nicht hervorgebracht. Weil der Asket selber Wohlgefallen an der Provokation fand und weil er selber seine Enthaltsamkeit nicht durchhalten wollte, hat er sich für seine Handlung selber entschieden und ist selbst dafür verantwortlich

Die Vernunft soll äußeren Verlockungen widerstehen (Z. 55-60)

Die Vernunft kann und soll äußeren Verlockungen widerstehen⁴¹, so zeigt das Gegenbeispiel eines Menschen, der sich nicht von Provokationen verführen läßt. Durch Erziehung und Bildung, die er sich zueigen gemacht hat, widersteht dieser Mensch der Verlockung und besiegt ihre Reize, die er anfangs allerdings spürte⁴². Er ist dazu in der Lage, weil er auf dem Weg zum Guten so weit fortgeschritten ist, daß er standhaft am Guten festhält und demnach Gutes tut und sich nicht mehr beeinflussen läßt. Oder er ist wenigstens so nahe an die beharrliche Hingabe zum Guten herangekommen, daß er sich nicht mehr verlocken läßt und nicht mehr zwischen guten und bösen Taten hin und her schwankt.

Die Absurdität, äußeren Ereignissen dennoch die Schuld zu geben (Z. 61-68)

Wer trotzdem sagt, äußere Ereignisse seien Schuld an seinen Fehlhandlungen, lügt und ist dumm. Ein solcher Mensch stellt sich dar als einer, der wie Holz oder Stein ist. Denn wie Holz und Stein wird er mitgerissen von dem, was ihm von außen zustößt, als ob nichts in seiner Macht läge. Sollte ein solcher Mensch, der sich willenlos hin und her schieben läßt, die Entscheidungsfreiheit erläutern, käme er wohl zu einer absurden Beschreibung. Entscheidungsfreiheit wäre dann nicht die Möglichkeit, äußere Ereignisse so oder

⁴¹ Eine ungebildete Vernunft, die über unvollständiges Wissen verfügt, kann keine Entschuldigung für Fehlhandlungen sein; vgl. PA I.3.6 (57.17): Durch ihre Teilhabe am Logos haben die Menschen die Freiheit zur Sünde, "nämlich von dem Augenblick an, wo sie zu Einsicht und Wissen befähigt werden und wo ihnen die ins innere gepflanzte Vernunft die Unterscheidung von Gut und Böse bewußt macht".

⁴² Wie Görgemanns und Kapp S. 471, Anm. 20 bemerken, liegt hier die spätstoische Theorie der *propatheia* zugrunde. *Propatheiai* sind unwillkürliche Reaktionen auf einen äußeren Eindruck, die ohne Entschluß des Logos auftreten, aber erst nach einem Entschluß zum Affekt werden können. "Was diese Theorie bezweckt, ist klar. Sie will die unwillkürlichen Gefühlsreaktionen anerkennen und doch zugleich das Dogma retten, daß die Affekte ihren Grund in einem intellektuellen Vorgang, in einer Entscheidung des Logos haben...", M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, S. 307.

anders zu verwenden, sondern sie wäre die Abwesenheit äußerer Ereignisse, weil die äußeren Ereignisse dazu veranlassen, anders zu handeln als so, wie man sich vorher entschlossen hat.

Unsere Veranlagung kann uns nicht entschuldigen (Z. 69-81)

Ebensowenig wie äußeren Ereignissen kann man seiner 'bloßen Veranlagung', d.h. seiner 'Natur', oder seinen 'angeborenen Charaktereigenschaften' die Schuld geben. Denn es gibt keine unveränderliche Natur, die man beschuldigen könnte. Erzieherische Rede (λόγος παιδευτικός) — wiederum wird die Vernunft und ihre Bildung hervorgehoben — kann jede Natur, sogar die des ausschweifendsten Menschen, ändern. Die Änderung der menschlichen Natur und die Überlegenheit der Erziehung gegenüber 'angeborenen Eigenschaften' lassen sich beobachten: wer erzogen worden ist, wird oft besser als derjenige, der von seiner Natur her über gute Eigenschaften verfügt.

Die Veränderlichkeit der menschlichen Natur, die vor allem durch Erziehung verändert werden kann, zeigt sich auch darin, daß einige sich von einer guten zu einer schlechten Verfassung ändern. Um so absurder wird es, der bloßen Veranlagung die Schuld zu geben, wenn man wahrnimmt, wie unvorhersehbar und gleichsam 'widernatürlich' natürliche Eigenschaften sich verändern können. Denn einige, die sich 'widernatürlich' standhaft zeigten im Alter der jugendlichen Unruhe, werden dann ausschweifend, wenn die Unruhe im mittleren Alter nicht mehr zur Natur gehört⁴³.

3 Kommentar zu *Peri Euches* VI.1-2 und *Peri Archon* III.1.2-5

In PE VI.1 und PA III.1.2 unterscheidet Origenes die Dinge ihrer Bewegung nach. Dieser kurzgefaßten Ontologie lag offensichtlich eine Quelle zugrunde⁴⁴. Origenes' Gliederung entspricht der stoischen Einteilung der Dinge nach der Qualität der *pneumaströmungen*. Das *pneuma* zeigt sich als Kohärenz der unbelebten Dinge, als Wachstumsfähigkeit der Pflanzen, als Seele

⁴³ Daß es die Entscheidungsfreiheit gibt, wie Origenes in III.1.2-5 dargestellt hat, belegt er in III.1.6 mit folgenden Bibelstellen: Mi. 6,8 Deut. 30,19 Jes. 1,19-20 Ps. 81,14-15 Matth. 5,39; 5,22,28; 7,24-26; 25,34-35; 25,41 Röm. 2,4-10.

⁴⁴ Origenes weist darauf hin mit der Behauptung in PE VI.1, daß "diejenigen, die die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung verwenden, sagen...", und mit der Behauptung, daß eine dritte Art der Bewegung Bewegung 'von sich' "genannt wird". Ähnlich auch PA III.1.1: "es wird behauptet", daß sich Metalle, Feuer, und Quellen 'aus sich' bewegen. Die Kategorie der Bewegung 'durch sich' hat Origenes seiner Quelle wohl nicht entnommen; darauf deutet das "ich meine" hin, wenn er behauptet: "ich meine, daß die Bewegung der vernünftigen Wesen Bewegung 'durch sich' ist; siehe dazu Ph. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung...*, S. 344. Vgl. auch Alexander von Aphrodisias, der gleichfalls das 'durch sich' betont: "der Mensch ist Anfang und Grund von Ereignissen, die 'durch ihn' geschehen", siehe Kap. 1, S. 35.

der Tiere und vernunftbegabte Seele der Menschen⁴⁵. Diese stoische Gliederung wird auch erwähnt von Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 81-85, Galenus, *SVF* II.715- 716, Nemesius, *De Nat. Hom.* 505b-507a, Philo, *Leg. Alleg.* II.22, *Quod Deus...*35 (=SVF II.458) und Clemens, *Strom.* II.20 (=SVF II.714).

Die Gliederung von *hexis*, *physis*, *psyche* und *psyche logike* war schon Chrysippus bekannt. Von der poseidonischen Auffassung von der kosmischen Sympathie rührt wohl eine flüssige Absteckung der Kategorien dieser Gliederung her⁴⁶, die Nemesius klar formuliert: "Der Schöpfer hat die verschiedenen Stufen der Schöpfung offenbar mit den anderen verbunden, damit die ganze Schöpfung eins und verwandt sei (...) Es gibt keine scharfe Grenze zwischen den unbeseelten Dingen und den Pflanzen, als nur die Fähigkeit zur Ernährung; auch gibt es keinen großen Unterschied zwischen diesen und unvernünftigen, aber wahrnehmenden Tieren, noch sind die unvernünftigen Tiere von vernünftigen Wesen völlig verschieden."⁴⁷ Philo behauptet, daß Steine und Holz nur von der *hexis* zusammengehalten werden, wenn sie aus ihrer organischen Umgebung entfernt worden sind⁴⁸. Nemesius kennt eine differenzierte Betrachtung der Steine, von denen die Magneten nahe an Pflanzen herankommen, da sie Eisen anziehen und somit über eine Fähigkeit verfügen, die der Fähigkeit zur Ernährung gewissermaßen ähnlich ist⁴⁹. Clemens bezeugt, daß über die Frage, ob Pflanzen beseelt oder unbeseelt seien, diskutiert werden könne⁵⁰.

Auch Origenes ist sich der Schwierigkeit einer klaren Abgrenzung der Kategorien bewußt. Er konstatiert, wie Philo, daß Steine und Holz nur von der *hexis* zusammengehalten werden, wenn sie aus ihrer Umgebung entfernt worden sind. Er behauptet, daß die Metalle wie das Feuer und vielleicht auch die Quellen, die Ursache ihrer Bewegung in sich selbst haben; Metalle 'wachsen', bis sie aus einer Grube entfernt worden sind, und auch Feuer und Quellen muß eine Art Lebenskraft zugesprochen werden⁵¹. Origenes behauptet ferner eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Tieren und Vernunftwesen.

⁴⁵ Siehe Kap. 1, S. 17.

⁴⁶ Siehe dazu C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, volume III, The hellenistic-roman period, Leiden, 1964, S. 256-257.

⁴⁷ Nemesius, *De Nat. Hom.* Kap. 11-12.

⁴⁸ Philo, *Quod Deus...*35. Solange das Holz Teil eines Baumes ist, wächst es, und wird es von der *physis* zusammengehalten. Wird es vom Baum entfernt, hört es auf zu wachsen und wird nur noch von der *hexis* zusammengehalten. Einen ähnlichen Vorgang gibt es auch bei Steinen und Metallen. Sie 'wachsen', bis sie aus einer Grube entfernt worden sind. Erst dann werden sie nur noch von der *hexis*, statt von der *physis* zusammengehalten.

⁴⁹ Nemesius, *De Nat. Hom.* Kap. 12.

⁵⁰ Clemens, *Strom.* II.20.

⁵¹ Vgl. Görgemanns und Karpp, S. 465, Anm. 6.

Origenes übernimmt die Gliederung von *hexis*, *physis*, *psyche* und *psyche logike* und verknüpft sie mit einer Gliederung der Bewegungsarten 'von außen', 'aus sich', 'von sich' und 'durch sich'. Eine solche Verknüpfung liegt bei anderen Autoren nicht vor. Die Unterscheidung zwischen einer Bewegung von außen und der Eigenbewegung geht auf Plato, *Phaedr.* 245E, zurück. Diese Unterscheidung zweier Weisen des Bewegens erwähnt auch Clemens, der wie Philo die Entscheidungsfreiheit mit dem höchsten, vernünftigen Sein verbindet. Anders als Origenes behaupten Philo und Clemens aber keine ontologische Bestimmung der Dinge einer vierfachen Weise der Bewegung nach.

Origenes' Gliederung der Dinge nach einer vierfachen Weise des Bewegens ermöglicht ihm in PE VI.2 den Beweis, daß Menschen keine Vernunftwesen sind, wenn nichts in ihrer Macht steht. Die vierfache Gliederung dient seiner Argumentation, daß Menschen keine Lebewesen sind, wenn sie nicht selber tun, was sie tun, nur wenig. Denn diese Argumentation setzt, wie bei Philo und Clemens, nur den Gegensatz zwischen der Bewegung von außen her und der Eigenbewegung voraus.

Origenes' Beweis der Verfügungsmacht und seine Erläuterung der Entscheidungsfreiheit zeigen in bezug auf manche Argumente Übereinstimmungen mit der anti-stoischen Polemik des Alexander von Aphrodisias. Beide behaupten, daß eine Verneinung der Entscheidungsfreiheit auf eine Gleichsetzung von Menschen mit Steinen herauskäme. Nach Origenes werden Menschen ohne Verfügungsmacht, wie Steine, nur von außen her bewegt; bei Alexander würden sich menschliche Handlungen, falls alles notwendigerweise aus früheren Ursachen hervorgehe, nicht vom Fallen der Steine unterscheiden, weil unter diesen Umständen sowohl Steine als auch Menschen aufgrund der Umstände so reagieren, wie sie reagieren⁵².

Die Absurdität einer solchen Gleichsetzung belegt Origenes mit der Erfahrung und dem Handeln: wir würden uns schämen zu behaupten, wir täten nicht selbst, was wir tun, und wir setzen die Entscheidungsfreiheit beim Handeln ständig voraus, wenn wir z.B. loben oder tadeln. Ähnlich argumentiert Alexander: der Mensch, der spricht, könnte auch schweigen, und gerade weil wir zum einen und zum andern frei sind, können wir uns selbst und andere manchmal tadeln⁵³.

Origenes' Behauptung schließlich, daß ein Mensch, der von Natur ausschweifend scheint zu sein, sich ändern kann, ist Alexanders Aussage ähnlich, daß derjenige, der sich der *heimarmene* nach zum Schlechten neigt, sich schicksalswidrig auch für das Gute entscheiden kann⁵⁴.

⁵² Siehe Kap. 1, S. 34.

⁵³ Siehe Kap. 1, S. 34.

⁵⁴ Siehe Kap. 1, S. 32.

Origenes' Erläuterung der Verfügungsmacht führt zum Ergebnis, daß äußere Ereignisse nicht in unserer Macht sind, daß wir auf Grund der Vernunft aber darüber entscheiden, wie wir eine entstandene Vorstellung verwenden. Origenes' Bestimmung dessen, worüber die Entscheidungsmacht verfügt, und der Art und Weise, wie über die Entscheidungsmacht verfügt werden sollte, ist der Auffassung des Stoikers Epiktetus vergleichbar⁵⁵. Nach Epiktetus liegt nur die richtige Verwendung der Vorstellungen in unserer Macht, alles andere nicht (*Diss.* I.1.7, IV.1.62ff). Eine richtige Verwendung der Vorstellung ist eine vernunftgemäße Verwendung (*Diss.* III.1.25-26); richtig ist, was aus guten Lehrsätzen (δόγματα) hervorgeht (*Diss.* IV.8.1, III.9.2). Zum richtigen Wissen und zur rechten Verwendung der Vernunft braucht der Mensch Erziehung und fortwährende Übung (*Diss.* I.8). Durch richtige Lehrsätze bleibt der Mensch frei, weil er über Vorstellungen richtig entscheidet und weiß, daß eben das in seiner Macht steht. Eine falsche Bestimmung dessen, was in unserer Macht steht, ist nach Epiktetus die größte Gefährdung der Freiheit (*Diss.* IV.54-80; *Ench.* Kap. 1), "siehst du aber nur das als dein an, was wirklich dein ist, das Fremde aber, wie es der Fall ist, als fremd, so wird dich niemals jemand zwingen, niemand dich hindern...es kann dir nichts widerfahren, was dir schadet" (*Ench.* Kap. 1).

C ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT UND VORHERWISSEN

1 *Der Genesiskommentar 1-11 (Philokalie Kap. 23)*

Als Teil der *Philokalie* blieb ein Fragment des *Genesiskommentars* erhalten. In diesem Fragment setzt Origenes sich mit Gen. 1:14, "daß die Lichter zu Zeichen werden", auseinander. Diesen Text nimmt Origenes zum Anlaß, sich der Problematik des astrologischen Determinismus zu widmen. Nach astrologisch-deterministischen Auffassungen sind die Gestirne Ursachen der Ereignisse. Nach Gen. 1,14 sind die Gestirne aber nur Zeichen. Die Aussage dieses Textes veranlaßt Origenes dazu, sich mit vier Problemfeldern auseinanderzusetzen (GK 6). Das erste Problem (GK 7-11) bezieht sich auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen.

1.1 *Übersetzung*

1. Es ist eine äußerst dringliche Angelegenheit, sich mit der Aussage auseinanderzusetzen, daß *die Lichter*, mit denen nur auf Sonne, Mond und Sterne verwiesen wird, *zu Zeichen werden* (Gen. 1,14). Nicht nur viele Heiden, denen der Glaube Christi völlig fremd ist, irren sich über das Thema des Schicksals
- 5 und meinen, wegen der Verflechtung der sogenannten planetarischen Gestirne

⁵⁵ Origenes kennt Epiktetus' Philosophie und schätzt sie wegen ihrer praktischen Bedeutung, CC VI.2.

mit denen des Zodiakus widerführe ihnen und vielleicht auch den unvernünftigen Lebewesen alles, was sich im allgemeinen auf Erden ereignet und sogar, was sich auf jeden Einzelnen bezieht; sondern auch viele, die als Gläubige betrachtet werden, verstricken sich in den Fragen, ob nicht das Tun und Treiben der Menschen der Notwendigkeit unterliege und sich nicht anders ereignen könne als so, wie es die Gestirne, gemäß den verschiedenen Stellungen zueinander, vollziehen.

Aus den Sätzen derer, die diese Dinge lehren, geht die vollständige Aufhebung unserer Verfügungsmacht hervor, somit auch von Lob und Tadel und lobens- oder tadelnswerten Handlungen.

Wenn dem aber so ist, wird die Lehre vom verkündeten Urteil Gottes zunichte, ebenso wie die Drohungen, die den Sündern ihre Strafe ansagen, als auch die Ehre und Seligkeit für die, die sich dem Besseren ergeben haben. Nicht das Geringste dieser Lehre hätte noch irgendeinen Sinn. Und wenn einer die persönlichen Folgen dieser Lehre erwägen würde, dürfte er sehen, auch der Glaube wäre eitel, die Inkarnation Christi bliebe völlig ohne Erfolg, wie die ganze Oekonomie von Gesetz und Propheten und die Bemühungen der Apostel, die Kirchen Gottes durch Christus zu gründen; wenn nicht auch, laut derjenigen, die (zu denken) wagen, Christus alles getan und erlitten habe, da er infolge seiner Geburt der Notwendigkeit der Bewegung der Gestirne unterworfen worden war, nicht weil Gott, der Vater des Alls, ihm außergewöhnliche Mächte verliehen hätte, sondern die Gestirne. Aus dem nämlichen gottlosen und blasphemischen Gedankengang würde auch die Behauptung hervorgehen, die Christen seien von den Gestirnen dazu veranlaßt worden, an Gott zu glauben.

Wir möchten sie aber fragen, was Gott denn vorhatte, als er die Welt so schuf, daß es darin Männer gibt, die Weibliches erleiden und keineswegs selbst der Grund ihrer Unzucht sind; andere darin sich das Benehmen von Bestien zueigen gemacht haben und — da der Gang des Alls sie so gemacht hat, weil Gott das All so geordnet hat — sich selbst Grausamkeiten, derben Unmenschlichkeiten, Mord und Diebstahl hingeben. Und wozu sollten wir noch reden von dem, was sich bei den Menschen ereignet, und all den unzähligen Malen, daß von ihnen gesündigt wird, wenn die Vertreter dieser edlen Lehre sie alle vor jedem Vorwurf sichern und Gott die Verursachung aller häßlichen und garstigen Handlungen zuschreiben?

2. Wenn aber einige von ihnen, wie zur Verteidigung Gottes, behaupten, es gebe einen anderen Gott, den guten, der in keinerlei Hinsicht am Anfang dieser Dinge stehe, und alle solche Sachen dem Demiurgen zuschreiben, werden sie erstens auch so nicht beweisen können, was sie beweisen wollen: nämlich daß der Demiurg gerecht sei. Denn wie könnte man mit Fug und Recht von einem, der ihrer Meinung nach der Vater so großer Übeltaten ist, lehren, daß er gerecht sei?

Zweitens sollte man (sie) einmal (danach) befragen, was sie über sich selbst behaupten; ob sie dem Gang der Gestirne unterliegen oder davon frei sind und während ihres Lebens in keinerlei Hinsicht Einwirkungen von dieser Seite bei

sich erfahren. Wenn sie sagen würden, daß sie den Gestirnen unterworfen sind, wäre ja klar, daß es ihnen von den Gestirnen geschenkt worden ist, dies zu erkennen und es wäre der Demiurg, der ihnen die Rede des erfundenen Gottes, der höher sei, mittels der Bewegung des Alls eingegeben hätte; und eben das
 55 mögen sie nicht. Wenn sie antworten, sie befänden sich außerhalb der Gesetze des Demiurgen, die in den Gestirnen wirksam sind, sollten sie, damit ihre Behauptung keine apodiktische Aussage ohne Beweise ist, versuchen, uns zwingender (zu ihrer Behauptung) hinzuführen, indem sie den Unterschied darlegen zwischen einem Geist, der seinem Horoskop und seinem Schicksal
 60 unterworfen, und einem anderen, der davon frei wäre. Wer diese Leute kennt, dem ist es einleuchtend, daß sie die Forderung, eine schlüssige Argumentation vorzulegen, keineswegs erfüllen können.

Hinzuzufügen ist, daß auch die Gebete überflüssig wären, weil sie umsonst ausgesprochen würden. Denn falls bestimmte Dinge sich notwendigerweise
 65 ereignen, da die Gestirne es bewirken und sich nichts ereignen kann, was der Verflechtung der Gestirne miteinander entgegengesetzt wäre, würden wir zu Gott völlig ohne Grund beten, uns die Dinge zu geben. Aber wozu sollten wir unsere Rede über das von der Menge ungeprüft nachgeplapperte Thema vom Schicksal noch verlängern und dessen Gottlosigkeit (weiterhin) vorführen? Als
 70 Abriß reicht das Gesagte ja auch schon.

3. Erinnern wir uns aber daran, woher wir darauf kamen, als wir untersuchten, daß die *Lichter zu Zeichen werden*. Diejenigen, die die Wahrheit über irgendwelche Dinge erfahren, können entweder, da sie Augenzeugen der Dinge waren, die Dinge genau darstellen, weil sie das Erleiden derjenigen, die erlitten,
 75 ten, und das Handeln derjenigen, die handelten, gesehen haben; oder sie wissen es, weil sie es von Leuten, die selber keineswegs Ursache der Ereignisse waren, gehört haben. Scheiden wir aus der jetzigen Erörterung aus, diejenigen, die handelten oder erlitten, könnten einen Abwesenden der Ereignisse ins Bild setzen, indem sie beschrieben, was sie getan oder erlitten haben.

80 Wenn nun A von B, der bestimmt nicht die Ursache der Ereignisse ist, erfährt, daß jemandem irgendetwas widerfahren ist oder passieren wird, und sich dessen nicht bewußt ist, daß B — der ihn darüber informierte, eine Sache habe sich ereignet oder werde sich ereignen — keineswegs die Ursache der bezüglichen Sachlage ist, wird A denken, daß B — der ihm gezeigt
 85 hat, daß dies oder jenes geschehen ist oder geschehen wird — getan hat oder tun wird, was er mitteilt. Das denkt A natürlich zu Unrecht.

(Es ist) wie wenn einer, der ein prophetisches Buch liest, das den Verrat des Judas ankündet, meinen würde, — da er erfahren hat, was sich ereignen wird und sieht, daß es eintrifft — das Buch sei die Ursache für das, was sich
 90 später ereignet hat, weil er aus dem Buch erfahren hat, was von Judas getan werden würde; oder aber er glaubt nicht, das Buch sei die Ursache, sondern sein Urverfasser oder Urbewirker, nämlich Gott.

So wie nun aber der Wortlaut, wenn man ihn erforscht, in bezug auf die Prophetien über Judas selbst erläutert, daß Gott den Verrat nicht bewirkt hat,
 95 sondern nur zeigt, daß Gott im voraus wußte, was Judas von seiner eigenen

Schlechtigkeit her tun würde, ohne daß er (Gott) die Ursache war, so wird einer, wenn er sich in die Aussage vertieft, daß Gott alles vorherweiß, und in diejenigen, in die Gott die Gedanken seines Vorherwissens gleichsam einprägte, verstehen, daß jedenfalls weder der Vorherwissende Ursache des Vorhergewußten ist, noch die Texte, die den Abdruck der Gedanken des Vorherwissens des Vorherwissenden in sich aufgenommen haben.

4. Daß Gott nun alle einzelnen zukünftigen Ereignisse kennt, längst bevor sie eintreten werden, ist auch ohne Zeugnisse der Schrift, direkt vom Gottesbegriff her, einleuchtend für den, der die Würdigkeit der Macht des Geistes Gottes versteht. Wenn es aber notwendig ist, dies auch aus den Schriften zu beweisen, so gibt es zahlreiche Prophetien, die dies vorführen (...).

5. (...) Und warum sollten wir die Prophetien über Christus aufzählen, z.B. über seinen Geburtsort Bethlehem und den Ort seiner Erziehung Nazareth und die Flucht nach Ägypten, die Wunder, die er getan hat, und die Weise, auf die er von Judas, den er als Apostel berufen hat, verraten worden ist? Denn diese Dinge sind alles Zeichen des Vorherwissens Gottes. Aber auch der Erlöser selbst hat ja das später eintretende Ereignis der Zerstörung Jerusalems vorhergesagt: "Wenn ihr aber Jerusalem von Kriegsheeren umringt sehen werdet, bemerkt dann, daß seine Verwüstung nahe ist" (Luk. 21,20). Denn er sagte das später eintretende Ende der Zerstörung Jerusalems voraus.

6. Nachdem wir jetzt das Vorherwissen Gottes mit Recht nachgewiesen haben, müssen wir bedenken, um erläutern zu können, wie die Gestirne zu Zeichen werden, daß sie sich in solcher Ordnung bewegen, indem die planetarischen Gestirne sich zur Richtung der Fixsterne entgegengesetzt drehen, daß aus den Konstellationen der Gestirne Zeichen der Ereignisse, bezüglich des Einzelnen und des Ganzen, abgeleitet werden können. Die Menschen können diese zwar nicht erkennen (denn es geht weit über das menschliche Vermögen hinaus, hinsichtlich jedes Einzelnen von der Bewegung der Gestirne her wahrheitsgemäß zu erfassen, was einer in welchem Augenblick tut oder erleidet), die Mächte, die diese Dinge aus mehreren Gründen aber kennen müssen, wie wir nachher nach Vermögen dartun werden, können sie aber erkennen.

Als die Menschen sich aber verwirrten, — wegen einiger Wahrnehmungen oder aber wegen des Unterrichts jener Engel, die ihre Ordnung überschritten haben und mit dem Ziel, die Menschheit zu vernichten, einige dieser Auffassungen unterrichteten — meinten sie, daß die Gestirne, auf Grund derer sie die Zeichen zu fassen glaubten, die Ursachen der Dinge wären, von denen die Schrift sagt, daß sie sie andeuteten. Gerade auch diese Aspekte des Themas werden wir sogleich, in Kurzfassung, nach Vermögen, sorgfältiger erwägen.

Die folgenden Probleme stehen uns jetzt bevor: (1) Wie unsere Verfügungsmacht gesichert ist, wenn Gott von Ewigkeit her vorherwissend ist über die Taten, von denen jeder Mensch meint, daß sie (von ihm) getan werden, und (2) wie die Gestirne nicht die Bewirker der menschlichen Angelegenheiten sind, sondern nur Zeichen und (3) daß Menschen keine präzisen Erkenntnisse dieser Zeichen haben können, die Zeichen jedoch erkennbar sind für die Mächte, die

den Menschen überlegen sind. (4) Aus welchem Grund Gott die Zeichen den Mächten erkennbar gemacht hat, werden wir an vierter Stelle untersuchen.

7. Betrachten wir jetzt also das erste Problem, vor dem einige Griechen sich
 145 so in acht genommen haben, da sie meinten, die Ereignisse würden der Notwendigkeit unterliegen und die Entscheidungsfreiheit könne keineswegs gesichert sein, wenn Gott die zukünftigen Ereignisse im voraus kennt, daß sie es wagten, eher eine unfrome Auffassung über Gott zu akzeptieren, als die ehrwürdige — so gestehen sie selbst —, die aber unsere Verfügungsmacht
 150 und deswegen Lob und Tadel, die Billigung der Tugenden und die Mißbilligung der Untugenden zunichte macht.

Sie behaupten nämlich: wenn Gott von Ewigkeit her wüßte, daß irgendeiner ungerecht sein wird und jene Ungerechtigkeiten begehen wird, und (wenn weiterhin) die Erkenntnis Gottes unfehlbar ist und der Mensch, der als Unge-
 155 rechter vorhererkannt worden war, auf alle Fälle ungerecht sein wird und jene Ungerechtigkeiten begehen wird und es unmöglich ist, daß er nicht ungerecht sein wird, dann ist es notwendig, daß er ungerecht sein wird, und es wird unmöglich sein, daß er etwas anderes tut, als eben das, was Gott gewußt hat. Wenn es ihm nun unmöglich war, etwas anderes zu tun und keiner tadelnswert
 160 ist, weil er das Unmögliche nicht getan hat, beschuldigen wir die Ungerechten umsonst.

Von diesem Fall des Ungerechten und der Ungerechtigkeiten schließen sie auf die anderen Sünden und — umgekehrt — auch auf das, was wir als tugendhafte Handlungen betrachten; und sie behaupten, daraus, daß Gott die
 165 zukünftigen Dinge vorhererkannt habe, ginge hervor, daß die Entscheidungsfreiheit nicht gesichert werden könne.

8. Unsere Antwort an sie muß sein, daß Gott, als er sich dem Anfang der Weltgründung widmete, mit seinem Geist alle zukünftigen Dinge durchdachte, da sich nichts ohne Ursache ereignet. Er sah, daß, wenn sich dieses ereignet
 170 hat, jenes folgt, und daß, wenn die Folge sich ereignet hat, dieses daraus hervorgehen wird, und daß, wenn sich dieses ereignet hat, jenes der Fall sein wird. Und so erkennt er, weil er bis zum Ende der verschiedenen Dinge fortgeschritten ist, die Dinge, die es geben wird, ohne daß er auf alle Fälle, für alle einzelnen Dinge, die er erkennt, Ursache ihrer Verwirklichung ist.

Denn so, wie wenn einer, der einen anderen sieht, der sich aus Unwissenheit übereilt und wegen der Eile unvernünftigerweise einen glitschigen Weg betritt, dieser nicht die Ursache für das Ausgleiten des anderen ist, wenn er
 auch versteht, daß er wegen des Gleitens fallen wird, so soll auch in bezug auf Gott verstanden werden, daß dieser, da er vorhergesehen hat, was für eine
 180 Person jeder sein würde, auch die Gründe sieht, warum er so sein wird, und daß er diese Sünden begehen und jene guten Taten tun wird.

Um es explizit zu sagen: das Vorherwissen ist nicht die Ursache der Ereignisse (denn Gott steht — im Augenblick der Sünde — nicht in Verbindung mit dem, der vorher als Sünder erkannt worden ist). Paradoxerweise,
 185 aber wahrheitsgemäß, werden wir demgegenüber behaupten, daß das Zukünf-

tige die Ursache für das Vorherwissen dessen ist, wie es ist. Denn nicht, weil es erkannt worden ist, geschieht es, sondern weil es geschehen wird, ist es erkannt worden.

Eine Unterscheidung muß aber eingeführt werden. Denn wir stimmen es
 190 einem nicht zu, wenn er das "es wird auf alle Fälle sein" so versteht, daß das Vorhererkannte sich notwendigerweise ereignet. Denn wir behaupten nicht, daß es völlig notwendig war, daß Judas Verräter sein würde, weil vorher erkannt worden war, daß er es sein würde. Immerhin sind in den Prophezeiungen über Judas Mißbilligungen und Anklagen aufgezeichnet worden, die einem jeden
 195 zeigen, daß Judas tadelnswert war. Ihm wäre kein Tadel zugesprochen worden, wenn er notwendigerweise ein Verräter wäre und es nicht möglich gewesen wäre, den anderen Aposteln ähnlich zu werden. Siehe, ob dies nicht vom folgenden Zitat her einleuchtet: "Es sei niemand, der sich seiner Waisen erbarme, weil er nicht daran dachte, Mitleid zu üben, sondern den Elenden und
 200 Armen verfolgte und den Verzagten, um ihn zu töten. Er liebte den Fluch — so soll er über ihn kommen; er verschmähte den Segen — so soll er ihm fern bleiben" (Ps. 109).

Wenn aber einer das "es wird auf alle Fälle sein" erklärt mit der Behauptung, es bedeute auch eben dies, daß dieses oder jenes zwar sein werde, es aber
 205 möglich sei, daß es sich auch anders ereignete, werden wir es ihm als Wahrheit zugeben. Denn wenn Gott sich auch nicht irren kann, so bleibt es ihm möglich, von den Ereignissen, deren Eintreten sowie deren Nicht-Eintreten möglich ist, sowohl das Eintreten als auch das Nicht-Eintreten zu denken.

210 9. Um es noch deutlicher zu sagen: Wenn es möglich ist, daß Judas ein Apostel ist ähnlich wie Petrus, ist es möglich, daß Gott über Judas denkt, daß er ein Apostel bleibe ähnlich wie Petrus. Wenn es möglich ist, daß Judas ein Verräter ist, ist es möglich, daß Gott über ihn denkt, daß er ein Verräter sein werde. Wenn Judas aber ein Verräter sein wird, weiß Gott, wegen seines Vorherwissens der zwei vorhergenannten Möglichkeiten, von denen sich nur eine ereignen kann, weil er den wahren Verlauf vorhererkennt, daß Judas Verräter sein wird. Das Objekt dieser Erkenntnis kann sich aber auch anders ereignen. Und die Erkenntnis Gottes könnte wohl sagen, "es ist möglich, daß dieser Mann dies tun wird, aber auch das Gegenteil; indem es diese beiden Mög-
 215 lichkeiten gibt, weiß ich, daß er das tun wird".

Gott wird aber gewiß nicht so, wie er sagen könnte, "es ist unmöglich, daß dieser oder jener Mensch fliegt", auch sagen, indem er z.B. über irgendeinen einen Orakelspruch aussprechen würde, "es ist nicht möglich, daß er besonnen ist". Denn es gibt das Vermögen zu fliegen überhaupt nicht beim Menschen,
 225 es gibt aber das Vermögen, besonnen zu sein oder ausschweifend. Da es diese beiden Vermögen gibt, ergibt sich derjenige, der auf bekehrende und erzieherische Rede nicht hört, dem schlechten (Vermögen). Dem guten ergibt sich aber, wer die Wahrheit sucht und dieser gemäß leben will. Jener sucht die Wahrheit nicht, weil er zum Genuß neigt; dieser aber sucht die Wahrheit, da er von den
 230 Allgemeinvorstellungen und mahnender Rede gewonnen worden ist. Nochmals: jener wählt den Genuß, nicht weil er nicht zu widerstehen vermöchte, sondern

weil er nicht kämpft; dieser aber verachtet den Genuß, weil er die Schande sieht, die er oft enthält.

10. Im Hinblick auf die Aussage, daß das Vorherwissen Gottes den Dingen, die es erfaßt, keine Notwendigkeit auferlegt, ist dem Vorhergesagten dies noch
 235 hinzuzufügen. In den Schriften gebietet Gott den Propheten oft, Bekehrung zu predigen, und stellt sich so, als ob er nicht vorher gewußt hätte, ob die Hörer sich bekehren oder in ihren Sünden beharren würden. So wird bei Jeremia gesagt, "vielleicht werden sie hören und sich bekehren". Allerdings war Gott,
 240 als er sagte, "vielleicht werden sie hören und sich bekehren" (Jer. 26,3), vorher bestimmt nicht unwissend darüber, ob sie hören würden oder nicht. Mit dem Gesagten deutet er aber gleichsam darauf hin, daß sich beide Möglichkeiten eben wohl ereignen können, damit das zuvor verkündete Vorherwissen die Hörer nicht niedergeschlagen machte, weil es den Schein der Notwendigkeit
 245 vorführe, als ob es nicht in ihrer Macht wäre, sich zu bekehren, und als ob eben das Vorherwissen selbst Ursache der Sünden wäre und damit andererseits für die, die im Kampf und Widerstand gegen das Böse in Tugend zu leben vermögen, solange sie nicht wissen, daß ihre Güte zuvor erkannt worden ist, das Vorherwissen auch keine Ursache zum Nachlassen werde, da sie die
 250 Anstrengung gegen die Sünde nicht mehr aufbringen können in der Meinung, das Vorhergesagte werde sich auf alle Fälle ereignen; denn so wäre das Vorherwissen gewissermaßen auch hinderlich dafür, daß es zukünftiges Gutes gibt.

- Gott, der ja alles in der Welt zuträglich angeordnet hat, hat uns aus gutem Grunde auch blind für das Zukünftige gemacht. Denn die Erkenntnis dessen
 255 würde bewirken, daß wir den Kampf gegen das Böse aufgeben, und wenn sie festzustehen scheint, triebe sie uns dazu, daß wir die Sünde nicht bekämpften und ihr so eher verfallen würden. Ebenso wird das Vorherwissen, wenn es zu irgendeinem sagen würde, er werde auf alle Fälle tugendhaft sein, ein Hindernis dafür werden, daß die Person tugendhaft wird. Denn zusätzlich zu dem, was
 260 wir haben, braucht man auch viel Anstrengung und Kraft, um tugendhaft zu werden; könnte man die Erkenntnis, auf alle Fälle tugendhaft zu sein, vorher erwerben, würde dies den Einsatz lähmen. Darum ist es zuträglich, daß wir nicht wissen, ob wir gut oder aber böse sein werden.

11. Da wir sagten, Gott habe uns für das Zukünftige blind gemacht, wollen wir
 265 sehen, ob wir den problematischen Text aus Exodus: "wer hat ihn (den Menschen) schwerhörig und taub, blind und sehend gemacht? Bin ich es nicht, der Herr?" (Ex. 4,11), nicht so erläutern können, daß er denselben blind und sehend gemacht habe; sehend für die gegenwärtigen, blind für die zukünftigen Dinge. Bezüglich des "schwerhörig und taub" bedarf der Text im Augenblick
 270 keiner Auslegung.

Daß jedoch sehr viele Gründe für viele unserer freien Handlungen nicht in unserer Macht sind, dem werden wir auch zustimmen. Hätten diese sich nicht ereignet — und damit deute ich auf Ereignisse hin, die nicht in unserer Macht sind — wäre dieses oder jenes, das schon in unserer Macht ist, auch

275 nicht vollzogen worden; diese oder jene Handlungen, die in unserer Macht sind, werden aber infolge dieser oder jener vorherigen Ereignisse vollzogen, obwohl es möglich ist, daß wir auf Grund der gleichen vorangehenden Ereignisse auch anders handeln könnten, als so, wie wir es tun. Wenn aber einer wünschte, daß unsere Entscheidungsfreiheit von allem unabhängig wäre, so daß
280 wir nicht, weil uns dieses oder jenes widerfahren ist, etwas wählen, dann vergißt er, daß er ein Teil der Welt ist, das von der menschlichen Gesellschaft und seiner Umwelt umschlossen wird.

Ich meine somit, soweit es die Kurzfassung erlaubt, ausreichend nachgewiesen zu haben, daß das Vorherwissen Gottes den Dingen, die es erkennt, nicht
285 unbedingt Notwendigkeit auferlegt.

1.2 Analyse

Der Widerspruch zwischen astrologischer und christlicher Lehre (Z. 1-40)
Origenes' Darstellung über die Gestirne, 'die zu Zeichen werden', soll Irrtümer über das Schicksal beseitigen. Nicht nur Heiden, sondern auch viele, jedoch oberflächliche Christen sind im Banne astrologischer Auffassungen und meinen, daß alles sich nach der Stellung der Gestirne ereignet⁵⁶. Dieser astrologische Determinismus steht aber im Widerspruch zum christlichen Glauben. Er hebt die Entscheidungsfreiheit auf, macht die Anwendung ethischer Kategorien somit sinnlos und ist darum mit der christlichen Lehre des Gerichts, die die ethischen Kategorien gerade voraussetzt, nicht vereinbar. Außerdem macht er den Glauben überflüssig, weil die Heilsgeschichte (Oekonomie), wenn man vom astrologischen Determinismus ausgeht, völlig zwecklos ist. Die heilsgeschichtlichen Fortschritte, von Gesetz und Propheten zur Inkarnation Christi und Gründung der Kirche, wären sinnlos, weil alles (Irdische) sich ohnehin den Gestirnen entsprechend ereignete. Sogar Christus müßte den Gestirnen unterworfen gewesen sein, weil er bei der Geburt eine menschliche Natur angenommen hat; und wir wären nur deswegen Gläubige, weil die Gestirne es verursacht hätten.

Die ethische und teleologische Lücke der astrologischen Weltanschauung sowie ihre blasphemische Konsequenz, macht Origenes zum Schluß von GK 1 in fragender Form deutlich. Wozu hätte Gott eine sinnlose Welt geschaffen, worin wegen der Gestirne allerhand Verbrechen begangen würden? Und wozu sollen wir überhaupt von Verbrechen und Sünden reden, wenn Gott,

⁵⁶ Nach Origenes wurde behauptet, daß die Gestirne auch unvernünftige Lebewesen beeinflussten. E. Junod, SC 226, S. 132, Anm. 1 behauptet, Origenes habe dies ironisch gemeint. Die Auffassung, die Gestirne beeinflussten die Tiere, wurde zwar als "absurd" (Cicero, *De Div. II. 47*) gedeutet, aber, "Il faut être prudent dans l'emploi du mot "absurde"...la logique les (i.e. les astrologues) y poussait, même leur logique particulière", so A. Bouché-Leclercq, *l'Astrologie Grecque*, Paris, 1899, S. 586. Origenes' Behauptung muß nicht unbedingt ironisch gemeint sein; eher ist sie als neutrale Mitteilung der Auffassung 'vieler Heiden' zu verstehen.

laut dieser Lehre, für die Sünden verantwortlich ist, weil er den Gang des Alls, der die Verbrechen verursacht, geschaffen hat?

Der Widerspruch läßt sich nicht aufheben (Z. 41-70)

Einige (gnostischen) Anhänger der astrologischen Lehre behaupten, daß nicht der gute Gott, sondern der gerechte Demiurg durch den Gang der Gestirne für die Sünden verantwortlich sei⁵⁷. Aus dieser "Verteidigung Gottes" könnte die Vereinbarkeit von astrologischen und christlichen Lehren hervorgehen oder wenigstens die blasphemische Konsequenz umgangen werden, Gott sei der Verbrechen schuldig. Origenes widerlegt die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen astrologischer und christlicher Lehre, damit hält er seinen oben angeführten Widerspruch aufrecht.

Origenes' erstes Argument zur Widerlegung seiner Gegner besagt, daß die Einführung eines zweiten Gottes nichts nützt. Denn ein Demiurg, der die Welt so geschaffen hat, daß er für die Sünden verantwortlich ist, kann nicht gerecht sein.

Das zweite Argument besagt, daß die Gegner die Frage, ob sie von den Gestirnen beeinflusst werden, nicht befriedigend beantworten können. Wären sie von den Gestirnen abhängig, so hätte der Demiurg ihnen durch die Gestirne gestattet, diese Abhängigkeit zu erkennen und ihnen den Gedanken eines höheren Gottes eingeben. "Das mögen sie nicht", fügt Origenes ironisch hinzu: Denn den gnostischen Auffassungen zufolge hat gerade der höhere Gott sie aus der Macht des Demiurgen befreit. Wären die Gegner jedoch von den Gestirnen unabhängig, müßten sie ein Kriterium entwickeln, durch das man einen Menschen, der den Gestirnen unterliegt, von einem, der ihnen nicht unterliegt, unterscheiden kann. Alle wissen, daß sie das nicht können, sagt Origenes.

Die gegnerischen Argumente zur Verteidigung Gottes, um die Vereinbarkeit der astrologischen mit der christlichen Lehre zu zeigen, sind unzureichend, darum ist am Widerspruch zwischen beiden festzuhalten. Der Widerspruch wird durch ein zusätzliches Argument unterstrichen: falls sich nichts anderes ereignen kann, als das, was die Gestirne bewirken, ist es sinnlos, Gott zu bitten, uns irgendetwas zu geben, weil alles sich ohnehin den Gestirnen entsprechend ereignet. Diese Konsequenz des astrologischen Determinismus steht im Widerspruch zum christlichen Glauben.

Gestirne sind Zeichen (Z. 71-104)

In GK 3 kehrt Origenes zu seinem Ausgangspunkt — dem Text, der besagt, daß die Gestirne zu Zeichen werden — zurück. Vorausgesetzt, daß die Gestirne dem Text zufolge *Zeichen* sind, erläutert Origenes den Irrtum derer,

⁵⁷ Die Gedanken, die Origenes ablehnt, sind denen des Theodotus ähnlich, Clemens, *Exc. ex Theodot.*, 69ff., siehe E. Junod, SC 226, S. 138, Anm. 2.

die meinen, daß die Gestirne *Ursachen* sind. Die Gestirne sind Zeichen, d.h. sie vermitteln Erkenntnisse über Ereignisse, die sie aber nicht verursachen.

Aus Z. 72ff. geht hervor, daß wir auf zweierlei Art und Weise Erkenntnisse über eine Sachlage erwerben können, entweder wir sind selber Augenzeugen einer Sachlage, oder wir lassen uns von einem Augenzeugen darüber berichten. Origenes schließt die Möglichkeit aus, daß die Berichterstatter an der Sachlage, über die sie berichten, beteiligt sind.

Wer sich, wie die Person A aus Z. 80ff. mittels der Person B Erkenntnisse erwirbt, irrt sich, wenn er das, was ihm die Erkenntnisse vermittelt — die Person B — für eine Ursache des Vermittelten hält.

Genauso irrt sich einer, der sich durch ein prophetisches Buch Erkenntnisse erwirbt und meint, daß das Buch oder der Urverfasser des Buches verursacht, was doch nur vermittelt wird.

Daß weder die diesbezüglichen prophetischen Texte, noch Gott, das, was sie vermitteln, verursachen, zeigen die Texte — wenn man sie untersucht — selbst; die Texte, die vermitteln, besagen eben selbst, daß Gott — wie die vorhererwähnte Person B — nur weiß und vermittelt, aber nicht verursacht, was sich ereignen wird. Jeder kann verstehen, daß im allgemeinen gilt, daß weder Gott, der seine Vorhererkenntnisse manchmal vermittelt, noch die Dinge, durch die er vermittelt — weil in diesen Dingen das Vorherwissen Gottes gleichsam abgedruckt worden ist — verursachen, was sie vermitteln. Man kann das verstehen, wenn man sich mit der Aussage, daß Gott vorherweiß, und mit den Aussagen, durch die Vorhererkenntnisse vermittelt werden, auseinandersetzt. Mit einer solchen Auseinandersetzung wird Origenes sich in GK 8-11 beschäftigen.

Zwei Schwierigkeiten in der Argumentation des Origenes in GK 3 bedürfen der Erläuterung.

Origenes schaltet am Anfang aus der Argumentation aus, daß Berichterstatter einer Sachlage an derselben beteiligt sind. Die Person B kann darum der Argumentation nach nicht verursachen, was sie vermittelt (obwohl der Fall denkbar wäre). Wird dann das Bild auf Gott, als den Urverfasser des prophetischen Buches bezogen, läßt sich in erster Instanz nur behaupten, daß Gott keine Ursache ist, weil diese Möglichkeit zuvor eben ausgeschaltet wurde. Daß diese Möglichkeit zu Recht ausgeschaltet wurde, wird damit begründet, daß das prophetische Buch selbst bezeugt, daß Gott das Vermittelte nicht verursacht. Es ergibt sich also kein Zirkelschluß infolge der Ausschaltung.

Eine weitere Schwierigkeit in GK 3 bildet die Zeit. Origenes will in GK 3 zeigen, daß Zeichen nicht verursachen, sondern nur Erkenntnisse vermitteln, dabei macht es nichts aus, ob sie Erkenntnisse über vergangene oder zukünftige Ereignisse vermitteln. Darum ist es auch gleichgültig, ob die Person B, die darüber informiert, "daß dies oder jenes geschehen ist oder

geschehen wird", über Vergangenes oder Zukünftiges berichtet. Sie kann das, was sie vermittelt, nur nicht verursachen.

Das Vorherwissen Gottes (Z. 104-117)

Das Vorherwissen läßt sich auf zweierlei Weise begründen. Es leuchtet zunächst direkt vom Gottesbegriff her ein. Einen Beweis dieser Evidenz entwickelt Origenes nicht; er fügt jedoch eine Bedingung, damit die Evidenz auch einleuchtet, hinzu: man muß die Würdigkeit der Macht Gottes Geistes verstehen⁵⁸. Zum zweiten geht das Vorherwissen auch aus der Schrift hervor. Dies belegt Origenes mit zahlreichen Bibelstellen, die in der Übersetzung ausgelassen wurden⁵⁹. Auf Grund der Schrift läßt sich nicht nur das Vorherwissen Gottes, sondern auch das Vorherwissen Christi belegen.

Die Gestirne sind Zeichen des Vorhergewußten (Z. 118-143)

Nachdem Origenes erläutert hat, was es bedeutet, daß die Gestirne *Zeichen* sind, und nachdem er das Vorherwissen Gottes nachgewiesen hat, erläutert er, daß die Gestirne *Zeichen* des Vorhergewußten sind: aus den Konstellationen der Gestirne lassen sich Zeichen — sogar der einzelnen Ereignisse — ableiten. Origenes akzeptiert also die Voraussetzung der astrologischen Lehre, die er in GK 1 ablehnte. Die Unmöglichkeit der astrologischen Wissenschaft geht nicht aus ihren Voraussetzungen, sondern aus dem menschlichen Erkenntnisvermögen hervor: der Mensch kann die Zeichen nicht wahrheitsgemäß interpretieren, das können nur die Mächte, die dem Menschen überlegen sind.

In zweierlei Hinsicht haben sich die Menschen geirrt, wenn sie sich trotzdem der astrologischen Wissenschaft widmeten. Sie überschätzten ihr Erkenntnisvermögen und sie hielten Zeichen für Ursachen. Dieser Irrtum entstand daraus, daß Menschen sich entweder wegen einiger Wahrnehmungen verwirrten (aus denen sie wohl durch Spekulation zu Unrecht eine Wissenschaft bildeten); oder sie haben sich von Lehrsätzen feindlicher Mächte, die in böser Absicht handelten ("die Menschheit zu vernichten"), verführen lassen⁶⁰.

⁵⁸ In GK 20 behauptet Origenes, "daß der Glaube an der Größe des Geistes Gottes — der alle Erkenntnisse über alle individuellen Seienden umfaßt, so daß sogar das Zufällige und Geringgeschätzte seiner Göttlichkeit nicht entgeht, was die Ansicht einschließt, er umfasse in sich das zahlenmäßig gewissermaßen Unendliche — gewiß nicht von einem Beweis her einleuchtet, sondern als passend zum ungeschaffenen und über alles Sein erhabenen Geist geglaubt wird."

⁵⁹ Ausgelassen wurde (Zeilen nach SC 226) GK 4, Z. 6 bis GK 5, Z. 44. Daß Gott das Zukünftige vorhererkennt, belegt Origenes mit folgenden Bibelstellen: Susanna 42-43, 1. Kön. 12,32; 13,1-3; 13,5 Jes. 45,1-4 Dan. 2,37-40; 8,5-9 Luk. 21,20.

⁶⁰ Siehe zu diesen bösen Mächten, die die Zerstörung des Menschengeschlechtes beabsichtigen und zu dem Zweck auch falsche Lehrsätze unterrichten PA III.2-3, vgl. dazu Kap. 3, A.4.

Aus der Behauptung, daß die Gestirne Zeichen des Vorhergewußten sind, gehen vier Fragen hervor⁶¹. Die erste Frage bezieht sich auf die Vereinbarkeit von menschlicher Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen Gottes⁶².

*Das erste Problem: die Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen
Die Argumente einiger Griechen (Z. 144-166)*

Origenes entwickelt seine Argumentation zur Vereinbarkeit von Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen gegen "einige Griechen"⁶³. Diese Griechen argumentieren nach GK 7 folgendermaßen: falls Gott bereits im voraus weiß, daß ein Mensch Unrecht tun wird, kann dieser das Unrecht unmöglich nicht tun; darum ist es notwendig, daß er Unrecht tut, und weil er es notwendigerweise tut, kann er für das Unrecht nicht getadelt werden. Aus den selben Gründen können auch gute Handlungen nicht gelobt werden.

Das Vorherwissen führe nach den Griechen also zur Notwendigkeit aller Ereignisse. Um die Entscheidungsfreiheit sichern zu können, bezweifelten sie das Vorherwissen Gottes. Von vornherein wirft Origenes den Verteidigern dieser Position vor, daß sie einen unfrohen Gottesbegriff benutzen. Ob die gemeinten Griechen das auch selber geständen, wie Origenes behauptet, mag fraglich sein⁶⁴. Ihm bleibt allerdings die Aufgabe, die Vereinbarkeit eines

⁶¹ Nur die erste Frage wird hier behandelt. Origenes übernimmt zur Beantwortung der zweiten und dritten Frage Argumente der anti-astrologischen Polemik des Karneades, siehe dazu D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, S. 318ff. Origenes beantwortet die vierte Frage mit der Aussage, daß die Mächte Zeichen interpretieren können, damit sie wissen, was sie wissen und tun sollen.

⁶² Die Entscheidungsfreiheit und das Vorherwissen wurden schon in der christlichen Tradition vor Origenes behauptet (Hermas, Justinus, Tatianus, Irenäus, Clemens); die Vereinbarkeit beider wurde aber nicht so eingehend wie bei Origenes ausgearbeitet, siehe E. Junod, SC 226, S. 75-80.

⁶³ Das allumfassende Vorherwissen Gottes wurde von Alexander von Aphrodisias und den Mittelplatonikern geleugnet. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß Origenes mit "einigen Griechen" auf Zeitgenossen verweist. E. Junod, SC 226, S. 152, Anm. 1 meint, Origenes verweise nicht auf Zeitgenossen, denn (S. 142, Anm. 1) "la caractéristique de la divinité est la prédiction de l'avenir. Cette affirmation constituait une évidence à l'époque". Einleuchtend war aber nur: 'wer die Zukunft erkennt, muß Gott sein'. Einleuchtend war nicht (umgekehrt): 'wer Gott ist, muß die Zukunft erkennen'. Gott muß die Zukunft darum nicht erkennen, um Gott zu sein, obwohl zutrifft, daß, wer die Zukunft erkennt, (deswegen) Gott ist. So behauptet es Alexander, der den Göttern das allumfassende Vorherwissen abspricht, denn es ist logisch unmöglich, alles Zukünftige zu erkennen, und was logisch unmöglich ist, ist auch den Göttern unmöglich. So behauptet es wohl auch Celsus in CC IV.88 (vgl. E. Junod, S. 142, Anm. 1). In CC IV.88 fragt Celsus nur, was göttlicher sein könnte als Weissagungen und Erklärungen der Zukunft. Es ist Celsus demnach einleuchtend, daß, wer die Zukunft erkennt, Gott sein muß. Er behauptet dadurch aber noch nicht — ebensowenig wie Alexander —, daß die Götter vorherwissend sind.

⁶⁴ Vgl. z.B. Maximus von Tyrus, der gerade die Behauptung, Gott wisse schlechthin alles, für unfrohm hält, siehe Kap. I, S. 47.

‘ehrwürdigen Gottesbegriffs’ mit der Entscheidungsfreiheit darzustellen. Diese Vereinbarkeit wird in GK 8ff. verteidigt.

Die Lösung des ersten Problems: eine Antwort auf die griechischen Argumente

Die Umkehrung der Richtung der Verursachung (Z. 167-188)

Der Kern der Argumentation des Origenes zur Verteidigung der Vereinbarkeit von Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen ist folgende Behauptung: "nicht, weil es erkannt worden ist, geschieht es, sondern weil es geschehen wird, ist es erkannt worden" (GK 8, Z. 186ff.). Das Vorherwissen verursacht das Zukünftige demnach nicht, sondern das Zukünftige ‘verursacht’ oder bestimmt das Vorherwissen⁶⁵. Besagt wird somit, daß nicht notwendig ist, daß geschehen wird, was Gott im voraus erkennt, sondern daß notwendig ist, daß Gott erkennt, was geschehen wird⁶⁶.

Diese Umkehrung der Richtung der Verursachung und der Notwendigkeit muß Origenes einsichtig machen, nicht zuletzt weil sie, wie er selber behauptet, zwar "wahr", aber auch "paradoxal" ist. Die Paradoxalität der Umkehrung ist diese, daß das Vorherwissen den Ereignissen vorangehen muß (sonst wäre es kein Wissen im voraus); die Ereignisse aber dem Vorherwissen vorangehen müssen (die Ereignisse bestimmen oder ‘verursachen’ das Vorherwissen, und die Ursache muß der Folge vorangehen).

Dies erläutert Origenes folgendermaßen. Wenn ich einen Menschen sehe, der auf einem glitschigen Weg geht und es eilig hat, weiß ich, daß derjenige fallen wird. Mein Wissen hat das Fallen nicht verursacht oder notwendig gemacht; das zukünftige Fallen hat aber mein Wissen des Fallens verursacht und notwendig gemacht. So wie ich das Fallen bereits erkannt habe, bevor es sich ereignet, so hat Gott bereits erkannt, welches Gute oder Schlechte jemand tun wird. Denn so wie ich das Fallen vorhererkannte, weil einer auf einem glitschigen Weg eilte, so hat Gott die Taten im voraus erkannt, weil er die Persönlichkeit und den Grund dieser Persönlichkeit des Täters gesehen hat.

Auf diese Art und Weise kennt Gott nicht allein einzelne Taten im voraus, sondern alle Ereignisse: Bereits vor der Schöpfung hat Gott, da sich nichts ohne Ursache ereignet, erkannt, was alles aus welchen Ereignissen hervorgehen wird.

⁶⁵ Dem, daß das Vorherwissen nicht verursacht, fügt Origenes hinzu: "denn Gott steht — im Augenblick der Sünde — nicht in Verbindung mit dem, der vorher als Sünder erkannt worden ist." Das Vorherwissen kann keine Ursache der Ereignisse sein, sonst wäre Gott für Sünden verantwortlich; eine blasphemische Äußerung. Gott kennt die Sünden zwar im voraus, er bleibt dem Sünder, insofern dieser sündigt, aber fern.

⁶⁶ Vgl. PE VI.3: Gott erkenne das Zukünftige "notwendigerweise" im voraus.

Die paradoxe Umkehrung der Richtung der Verursachung und der Notwendigkeit wird also folgendermaßen begründet: Das Vorherwissen geht den Ereignissen zeitlich voran (denn ich weiß der Zeit nach im voraus, daß der Eilige auf glitschigem Weg fallen wird); das Vorherwissen ist logisch aber von den Ereignissen abhängig (denn das Fallen hat meine Erkenntnis verursacht).

Was sich auf alle Fälle ereignet, geschieht nicht notwendigerweise (Z. 189-206, 221-228)

Das ganze Problem der vorhererwähnten Griechen hat Origenes mit diesem ersten Schritt jedoch noch nicht gelöst. Wenn Gott z.B. weiß, daß Judas, sagen wir, morgen oder im nächsten Jahr, Verräter sein wird, so bleibt — trotz der Umkehrung der Richtung der Notwendigkeit — immer noch die Frage, ob Judas morgen oder im nächsten Jahr nicht notwendigerweise verraten wird. Mit der Formulierung der Griechen: falls Gott, auch wenn er es nicht verursacht, jetzt schon weiß, daß Judas morgen oder im nächsten Jahr verraten wird, ist es unmöglich, daß Judas nicht verraten wird. Darum ist es notwendig, daß er verraten wird; schon deswegen, weil es — wenn auch nicht verursacht — bereits erkannt worden ist.

Zur Entgegnung dieser Behauptung "muß eine Unterscheidung eingeführt werden" (GK 8, Z. 189), nämlich die Unterscheidung zwischen 'auf alle Fälle' und 'notwendigerweise'. Origenes erklärt, daß Judas nicht notwendigerweise, sondern "auf alle Fälle" verraten wird. Es bleibt Judas, auch wenn er auf alle Fälle verraten wird, möglich, nicht zu verraten, und darum ist der Verrat nicht notwendig. Daß Judas nicht notwendigerweise verrät, geht aus der Schrift hervor. Denn in der Schrift wird Judas getadelt, und das setzt voraus, daß er nicht notwendigerweise verriet, da Lob oder Tadel ihm sonst nicht zugesprochen werden könnten. Judas wird darum nicht notwendigerweise, sondern auf alle Fälle verraten, und daß er "auf alle Fälle" verraten wird, bedeutet, daß er tatsächlich, aber nicht notwendigerweise verraten wird, da es auch möglich ist, daß er nicht verraten wird.

Warum es Judas möglich bleibt, nicht zu verraten, erläutert Origenes in Z. 221-228. Weil Judas über das Vermögen zur Tugendhaftigkeit verfügt, ist es ihm möglich, tugendhaft zu handeln und nicht zu verraten. Die Möglichkeit wird somit mit einem Vermögen des Vermögenden verknüpft. Judas verfügt nicht über das Vermögen zu fliegen, darum ist es notwendig, daß er morgen nicht fliegen wird. Er verfügt aber über das Vermögen, tugendhaft zu handeln, darum ist es nicht notwendig, daß er morgen oder im nächsten Jahr verraten wird.

Möglichkeit und das Denken Gottes (Z. 206-220)

Origenes verknüpft die Möglichkeit, daß Judas auf Grund seines Vermögens sowohl verraten, wie nicht-verraten kann, in Z. 206-220 mit dem Denken

Gottes. Er tut das aus folgendem Grunde: falls es Judas prinzipiell möglich ist, nicht zu verraten, müßte es konsequenterweise prinzipiell auch möglich sein, daß Gott, der weiß, daß Judas verraten wird, sich irrt. Umgekehrt: falls Gott *unfehlbar* im voraus weiß, daß Judas verraten wird, ist dann der Verrat nicht wegen der Unfehlbarkeit des Wissens notwendig? Das Erkennende und das Erkannte hängen ja unmittelbar zusammen: kann das Erkannte (Judas' Handeln) sich so oder so ereignen, kann auch das Erkennende (Gottes Wissen vom Handeln des Judas) so oder so bestimmt werden. Wenn Judas demnach so oder so handeln kann, bedeutet das, daß Gott, wenn er weiß, daß Judas so handelt, sich irrt, falls Judas anders handelt? Nein, so Origenes, denn Gott kann sich nicht irren. Damit nun aber der Zusammenhang zwischen Erkanntem und Erkennendem erhalten bleibt, behauptet Origenes, daß Judas so oder so handeln kann, und Gott weiß, daß Judas so oder so handeln kann. Judas wird aber so handeln, und Gott weiß, daß Judas so handeln wird.

Einerseits hebt die Möglichkeit alternativer Ausgänge der Ereignisse die Unfehlbarkeit des Vorherwissens nicht auf, andererseits hebt das unfehlbare Vorherwissen auch die Möglichkeit alternativer Ausgänge nicht auf.

Gott weiß auf Grund einer nicht-notwendigen Verknüpfung der Ereignisse, was sich ereignen wird (Z. 167-181, 271-282)

Als Origenes das Paradox, daß Gottes Vorherwissen vom Zukünftigen bestimmt werde, einsichtig zu machen versuchte, behauptete er, Gott habe, "als er sich der Weltgründung widmete", alles schon durchdacht, *da sich nichts ohne Ursache ereignet* (Z. 167-181). Geht dann aber daraus nicht hervor, daß Gott wegen einer Ursachenkette vorherwissen kann, und unterliegt das Zukünftige dann nicht schon wegen einer Ursachenkette der Notwendigkeit?

Nein, behauptet Origenes in GK 11 (Z. 271-282). Es ereignet sich zwar nichts ohne Ursache, und sogar die freien Entscheidungen sind von einer Kette der Ereignisse nicht ausgenommen, aber die Ursachen, die es für unsere freien Entscheidungen gibt, nämlich die vorangehenden Ereignisse, determinieren unsere Entscheidung nicht: es bleiben uns Alternativen, dem Vorangehenden so oder anders zu begegnen. Freilich, unsere Entscheidungen werden teilweise durch das Vorangehende bedingt; sehr viele Gründe für freie Handlungen liegen nicht in unserer Macht, und es wäre unrealistisch zu wollen, daß unsere freien Entscheidungen von unserer Umwelt völlig unabhängig seien. Aber unsere Entscheidungen werden nicht determiniert. "Diese oder jene Handlungen, die in unserer Macht sind, werden aber infolge dieser oder jener vorherigen Ereignisse vollzogen, obwohl es möglich ist, daß wir auf Grund der gleichen vorangehenden Ereignisse auch anders handeln könnten, als so, wie wir es tun" (GK 11, Z. 275ff.).

Gott durchdachte also, was sich ereignen wird, da sich nichts ohne Ursache ereignet (GK 8). Diese Ursachen determinieren das menschliche Handeln aber nicht, weil Menschen auf Grund derselben Anlässe auch anders

handeln könnten als so, wie sie es tun (GK 11). Wenn Gott demnach vorherweiß, was sich ereignen wird, da sich nichts ohne Ursache ereignet, so weiß er es auf Grund einer nicht-notwendigen (also kontingenten) Verknüpfung der Ereignisse, eine solche Kette der Ereignisse widerspricht der Entscheidungsfreiheit nicht.

Zusätzliche Erläuterungen: die Prophetie belegt unsere Freiheit, so oder anders zu handeln in der Zukunft, die wir zu unseren Gunsten nicht erkennen können (Z. 227-270)

In Z. 227-270 werden der Argumentation zur Vereinbarkeit der Entscheidungsfreiheit mit dem Vorherwissen keine grundsätzlichen Erläuterungen hinzugefügt.

Nachdem Origenes dargelegt hat, Judas werde auf alle Fälle Verräter sein, aber nicht notwendigerweise, da er seinem Vermögen nach tugendhaft handeln kann, betont er, daß Tugendhaftigkeit und Schlechtigkeit des Menschen nur von seiner Entscheidungsfreiheit abhängig sind. Es gibt ein Vermögen sowohl zur Schlechtigkeit wie zur Tugendhaftigkeit; der Mensch gibt sich entweder dem Vermögen zur Schlechtigkeit hin, wenn er auf die bekehrende und erziehende Rede nicht hören will und den Genuß wählt; oder der Mensch folgt der mahnenden Rede, die seinem *a priori* Wissen von Gut und Böse entspricht, und sucht die Wahrheit. Nachdrücklich betont Origenes, daß derjenige, der den Genuß wählt, dazu nicht gezwungen wurde (etwa durch das Vorherwissen), sondern nicht widerstehen wollte⁶⁷.

In GK 10 unterstützt Origenes seine Behauptung, daß das Vorherwissen Gottes die alternativen Möglichkeiten, die wir wählen können, nicht aufhebt. Als Gott den Propheten die Predigt der Bekehrung auferlegte, obwohl er bereits wußte, wer sich bekehren würde, hat er dem Menschen anschaulich dargestellt, daß es ihm trotz des Vorherwissens noch möglich ist, sich zu bekehren oder sich nicht zu bekehren⁶⁸.

Damit sogar der Schein der Notwendigkeit vermieden wird, bleibt das Zukünftige dem Menschen unbekannt. Wohlgemerkt: die Unwissenheit begründet die Entscheidungsfreiheit keineswegs, ist aber eine gute Anordnung Gottes, "der ja alles in der Welt zuträglich angeordnet hat". Würde dem Menschen die Zukunft bekannt gemacht, hätte das Vorherwissen das Zukünf-

⁶⁷ Vgl. PA III.1.3-5.

⁶⁸ Vgl. dazu Justinus, *I. Apologie*, Kap. 44: "Wenn wir somit behaupten, daß zukünftige Ereignisse prophezeit worden sind, so sagen wir nicht, daß sie sich von der Notwendigkeit des Schicksals ereignen; aber weil Gott das zukünftige Handeln aller Menschen im voraus erkennt, und es bei ihm ein feststehender Grundsatz ist, daß er jedem Menschen nach Verdienst seiner Taten vergelten wird und daß seine Gaben den Handlungen nach Verdienst entsprechen sollen, (darum) weissagt er durch den prophetischen Geist, die Menschen immer zum Wissen und Erinnern anregend; ihnen somit zeigend, daß er sich um sie kümmert und für sie sorgt."

tige gewissermaßen beeinflusst und wäre gleichsam zur Ursache der Sünde geworden. Es könnte einerseits verursachen, daß diejenigen, die meinten, sie würden ohnehin schlecht sein, dem Bösen deswegen keinen Widerstand mehr leisten. Meinten Menschen andererseits, sie wären sich aus Vorherwissen ihrer zukünftigen Tugendhaftigkeit gewiß, triebe das Vorherwissen sie deswegen zur Sünde, weil sie die Sünde nicht mehr bekämpften und der Sünde darum bald unterworfen wären. Auf alle Fälle würde das Vorherwissen den Einsatz des Menschen, der zum Erwerb der Tugendhaftigkeit unentbehrlich ist, lähmen und somit niemals gute Folgen haben.

Auf Grund dieser Überlegung läßt sich vielleicht auch der merkwürdige Ausdruck in Exodus verstehen, der Herr habe den Menschen "blind und sehend" gemacht⁶⁹. Der Text kann so verstanden werden, daß der Mensch blind für das Zukünftige und sehend für das Gegenwärtige geschaffen worden ist.

2 *Contra Celsum* II.20 (*Philokalie* 23.12-13)

In *Contra Celsum* will Origenes der Polemik des Philosophen Celsus gegen die Christen entgegenen. Ab CC II.15 ist von dem Vorherwissen Jesu die Rede. In CC II.20, einem Abschnitt, der von Basilius und Gregorius dem Fragment des *Genesiskommentars* als Paragraphen 12 und 13 hinzugefügt wurde, widerlegt Origenes folgende Behauptung des Celsus: "Als Gott hat er (Jesus) dies (den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus) vorhergesagt, und das Vorhergesagte mußte sich auf alle Fälle ereignen; ein Gott also verführte seine eigenen Jünger und Propheten, mit denen er zusammen aß und trank soweit, daß sie gottlos und verbrecherisch wurden..." (CC II.20).

2.1 Übersetzung

12. Celsus meint, daß das von irgendeinem Vorherwissen Vorhergesagte sich ereigne, eben weil es vorhergesagt worden ist. Wir geben das aber nicht zu, sondern behaupten, daß der Weissager nicht darum, da er vorhersagte, dies werde sich ereignen, die Ursache des Zukünftigen Ereignisses ist; wir behaupten dagegen, daß das zukünftige Ereignis — das sich ja auch ereignet hätte, wäre es nicht geweissagt worden — dem Vorherwissenden den Grund, dies vorherzusagen, verschafft hat. Und eben dies ist alles in dem Vorherwissen des Weissagers anwesend: 'es ist möglich, daß dies oder jenes eintreten wird, möglich ist aber auch, daß es nicht eintreten wird; eins der beiden Möglichkeiten wird sein und zwar dieses'. Und wir behaupten nicht, daß der Vorherwissende die Möglichkeit, es ereigne sich wohl oder nicht, aufhebt und gleichsam etwas dieser Art behauptet: 'dies wird auf alle Fälle sein, und es ist unmöglich, daß es anders geschieht'. Und dies gilt von allem Vorherwissen in

⁶⁹ Siehe E. Junod, SC 226, S. 165, Anm. 1.

bezug auf Dinge, die in unserer Macht sind, egal ob es sich auf die göttlichen
 15 Schriften oder die Geschichten der Griechen bezieht. Der Schluß, den die
 Logiker als 'faulen Schluß' bezeichnen, der sicherlich ein Trugschluß ist, wäre
 kein Trugschluß, wenn es auf Celsus ankäme, ist es doch, dem vernünftigen
 Denken nach, ein Trugschluß.

Um dies verständlich zu machen, werde ich aus der Schrift die Prophezei-
 20 ungen über Judas oder das Vorherwissen unseres Erlösers, (der wußte), Judas
 werde ihn verraten, anführen; aus den griechischen Geschichten führe ich den
 Orakelspruch, der dem Laius gegeben wurde, an und werde im Augenblick der
 Wahrheit dessen zustimmen, weil das die Argumentation nicht beeinträchtigt.

Im hundertachten Psalm, also, wird der Erlöser dargestellt, der sich über
 25 Judas äußert; der Psalm fängt so an: "O Gott, verschweige mein Lob nicht,
 weil der Mund des Sünders und der Mund des Arglistigen sich gegen mich
 aufgetan hat." Wenn man den Text des Psalms genau betrachtet, wird man
 folgendes entdecken. So wie Judas als Verräter des Erlösers im voraus erkannt
 worden ist, so wird er auch als schuldig an dem Verrat dargestellt, so daß er
 30 die Verwünschungen verdient, die wegen seiner Schlechtigkeit über ihn ausge-
 sprochen werden. Er soll sie erleiden, heißt es, "weil er nicht daran dachte,
 Mitleid zu üben, sondern den Elenden und Armen verfolgte" (Ps. 109). Es war
 ihm somit möglich, Mitleid zu üben und den, den er verfolgte, nicht zu ver-
 folgen. Obwohl er es konnte, hat er es aber nicht getan, sondern er hat ver-
 35 raten, so daß er die Verwünschungen verdient, die in der Prophetie über ihn
 ausgesprochen werden.

Für die Griechen werden wir den Spruch an Laius anführen, den der Tragi-
 ker entweder buchstäblich oder sinngemäß in literarischer Verfassung aufge-
 geschrieben hat. Derjenige also, der das Zukünftige im voraus erkannte, sagt ihm:

40 Säe keine Kindersaat wider den Willen der Götter,
 Denn wenn du ein Kind erzeugst, wird der Erzeugte dich töten,
 Und dein ganzes Haus wird durch ein Blutbad untergehen.

Und auch hier wird somit deutlich dargelegt, daß es Laius möglich war, 'keine
 Kindersaat zu säen'; denn das Orakel hätte ihm doch nicht etwas Unmögliches
 45 anbefohlen. Möglich war es also auch zu säen, und keins der beiden Möglich-
 keiten unterlag der Notwendigkeit. Als er sich aber nicht davor gehütet hat,
 'Kindersaat zu säen', so folgte, weil er gesät hat, daß er die Katastrophen der
 Tragödie von Oedipus, Jokaste und ihren Söhnen erleiden mußte.

13. Der sogenannte "faule Schluß", der ein Trugschluß ist, ist ein derartiger
 50 Schluß, daß er, vorausgesetzt er werde bei einem Kranken angewendet, ihn mit
 Sophismen von der Ärzteberatung zur Wiederherstellung seiner Gesundheit
 zurückhält. Die Argumentation lautet wie folgt: Wenn die Wiederherstellung
 der Krankheit dein Los ist, wirst du, egal ob du den Arzt zu Rate ziehst oder
 nicht, genesen. Wenn es aber dein Los ist, nicht von der Krankheit zu genesen,
 55 wirst du, egal ob du den Arzt zu Rate ziehst oder nicht, nicht genesen. Entwe-

der ist es dein Los, von der Krankheit zu genesen oder es ist dein Los, nicht zu genesen; es ist also umsonst, den Arzt hinzuziehen.

Diesem Schluß wird aber recht schön ein Ähnliches gegenübergestellt. Wenn es dein Los ist, Nachkommen zu erhalten, wirst du, egal ob du einer
 60 Frau beiwohnt oder nicht, ein Kind bekommen. Wenn es aber dein Los ist, keine Nachkommen zu erhalten, wirst du, egal ob du einer Frau beiwohnt oder nicht, kein Kind bekommen. Entweder ist es dein Los, ein Kind zu bekommen oder nicht zu bekommen; es ist also umsonst, einer Frau beizuwohnen. Denn
 65 so wie es in diesem Fall nicht umsonst ist, einer Frau beizuwohnen, weil es unmöglich und unerreichbar ist, Nachkommen zu erhalten, wenn man nicht einer Frau beiwohnt, ebenso ist es notwendig, wenn die Gesundheit mittels der Medizin wiederhergestellt wird, den Arzt zu Rate zu ziehen, und ist die Aussage, "es ist umsonst, den Arzt hinzuziehen", falsch.

Daß wir all diese Argumente anführen, wurde von den Ansichten des
 70 hochgelehrten Celsus veranlaßt, der behauptet: "als Gott hat er (Jesus) dies vorhergesagt, und das Vorhergesagte mußte sich auf alle Fälle ereignen." Wenn er das 'auf alle Fälle' als 'notwendigerweise' versteht, werden wir ihm nicht nachgeben. Denn möglich war auch, daß es sich nicht ereignete. Wenn er mit dem 'auf alle Fälle' aber meint, 'das(jenige) wird sein', das nichts daran
 75 hindert, wahr zu sein, auch wenn es möglich ist, daß es sich nicht ereignet, so schadet es unserer Argumentation keineswegs.

Denn daraus, daß Jesus das Benehmen in Sachen des Verrats, oder in Sachen der Verleugnung (des Petrus⁷⁰) wahrheitsgemäß vorhergesagt hat, folgt ja gar nicht, daß er die Ursache ihrer Gottlosigkeit und übler Handlung war.
 80 Denn er sah seinen schlechten Charakter, da er unseres Erachtens erkannte, "was in den Menschen war" (Joh. 2,25), und er sah die Dinge, die er, wegen seiner Geldgier und aus Mangel an Treue an seinem Meister wagen würde. Daher sprach er unter anderem auch so: "Der die Hand mit mir in die Schüssel taucht, der wird mich verraten" (Matth. 26,23).

2.2 Analyse

Übereinstimmungen mit GK 8-11 (Z. 1-13)

Als Celsus behauptete "als Gott hat er dies vorhergesagt, und das Vorhergesagte mußte sich auf alle Fälle ereignen", hat er Origenes zufolge gesagt, daß das Vorhergesagte sich ereignen wird, weil es vorhergesagt worden ist. Origenes erläutert, daß das Vorherwissen des Weissagers das Zukünftige weder verursacht, noch notwendig macht.

Wie in GK 8-11 behauptet Origenes, daß das Vorherwissen das Zukünftige nicht verursacht, sondern das Zukünftige das Vorherwissen bestimmt: Das Zukünftige verschafft dem Vorherwissenden den Grund vorherwissen und -sagen zu können. Weil sich ohnehin ereignen wird, was sich ereignen wird, egal ob es im voraus gewußt wurde, leuchtet ein, daß das Vorherwissen

⁷⁰ Diese Hinzufügung in den Handschriften ABC, nicht in Vat; siehe dazu E. Junod, SC 226, S. 174.

keine Ursache des Zukünftigen sein kann. Das Eintreten der Ereignisse ist vom Vorherwissen dieser Ereignisse unabhängig⁷¹. Das Vorherwissen hebt auch die Möglichkeit alternativer Ausgänge der Ereignisse, die von uns abhängig sind, nicht auf und macht das Zukünftige darum nicht notwendig. Es ist kein derartiges Wissen, daß man sagen könnte: 'dies wird sein, alles andere ist unmöglich', sondern derartiges Wissen, daß man sagen kann: 'mehrere Dinge sind möglich, aber dies wird sein'.

Daß das Vorherwissen so verstanden werden muß, geht sowohl aus der Schrift, wie aus den griechischen Überlieferungen hervor. Wer das Vorherwissen jedoch so versteht, daß es das Zukünftige bestimmt, so daß sich nichts anderes, als eben das Gewußte ereignen kann — wie Celsus es angeblich tut —, argumentiert wie einer, der den 'faulen Schluß' für richtig hält⁷². Dieser Schluß ist aber ein Trugschluß (Z. 13-18).

Die Schrift und die griechischen Traditionen (Z. 19-48)

Sowohl die Weissagungen der Schrift wie die Geschichten der Griechen zeigen, daß das Vorhergesagte sich nicht notwendigerweise ereignen muß. Origenes setzt um der Argumentation willen voraus, daß sein Beispiel aus der griechischen Tradition — der Orakelspruch an Laius — Wahrheit, keine Dichtung ist. Er will nur nachweisen, daß auch diese Geschichten nicht behaupten, daß das Vorhergesagte sich ereignen muß.

Psalm 109 enthält eine Prophetie über Judas und zeigt das Vorherwissen des Erlösers, da der Psalm die Person des Erlösers, der sich über Judas äußert, zeigt. Judas wird im Psalm wegen seines vorhererkannten Verrats für schuldig erklärt, und deshalb verdient er die ausgesprochenen Verwünschungen. Diese Schuldzuweisung setzt voraus, daß er nicht notwendigerweise verriet, sondern daß er auch nicht-verraten konnte, weil er sonst nicht für schuldig erklärt werden kann.

Auch der Orakelspruch an Laius zeigt, daß Laius nicht notwendigerweise ein Kind erzeugen mußte. Der Orakelspruch wurde — unter der Voraussetzung, er sei Wahrheit und nicht einer Dichtung entsprechend — vom Tragiker⁷³ aufgezeichnet und von "demjenigen, der das Zukünftige im vor-

⁷¹ Vgl. die Aussage im *Römerbriefkommentar*, Migne, PG 14, 1126Bff.: "...non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum: Sed quia futurum est, scitur a Dei antequam fiat. Nam et si, verbi gratia, fingeremus Deum non praenoscere aliquid, futurum sine dubio erat quod est, ita ut est...."

⁷² Celsus dürfte sehr wohl ein Argument 'pour besoin de la cause' verwendet haben. Gelegentlich tut das Origenes auch, der in CC 1.61 sogar argumentiert, als ob der faule Schluß richtig wäre. Als Herodes das Kind Jesus töten wollte, übersah er, "daß das Kind entweder auf alle Fälle ein König sein und zum Throne gelangen würde, oder es nicht König sein würde, und seine Ermordung also unnötig wäre".

⁷³ Euripides, *Phoenissae*, 18-20.

aus erkannte"⁷⁴, ausgesagt. Der Spruch des Vorherwissens zeigt, daß es Laius möglich war, ein Kind zu erzeugen, und daß es ihm auch möglich war, dies zu unterlassen. Es wurden Laius vom Orakel nur die Folgen seiner freien Entscheidung, ein Kind zu erzeugen, kundgegeben.

Der faule Schluß (Z. 49-68)

Wäre Celsus' Aussage richtig, was Gott vorhersagt, muß sich wie auch immer ereignen, wäre auch der faule Schluß richtig. Origenes erläutert, warum der faule Schluß, den er zuvor schon Trugschluß nannte, nicht schlüssig ist. Der Schluß besagt, daß es z.B. für einen Kranken nutzlos ist, einen Arzt zu Rate zu ziehen, weil er seinem Los nach ohnehin genesen wird oder nicht. Ein Gegenbeispiel erläutert jedoch, daß sich nicht unabhängig vom (freien) menschlichen Handeln ereignet, was sich ereignen wird. Der Schluß ist nachweisbar falsch, was einleuchtet, falls er besagt, man werde seinem Los nach ohnehin ein Kind bekommen, ob man einer Frau beiwohnt oder nicht. So wie die Beiwohnung einer Frau Bedingung für das Erzeugen der Kinder ist, ist die Ärzteberatung Bedingung für die medizinische Wiederherstellung der Gesundheit⁷⁵.

Jesus hat vorhergesagt, was sich auf alle Fälle ereignen wird (Z. 69-84)

Gegen Celsus, der meinte, daß sich "auf alle Fälle" ereignet, was Jesus als Gott vorhergesagt hat, werden folgende Argumente vorgebracht. Origenes präzisiert das 'auf alle Fälle'. Was sich auf alle Fälle ereignet, ereignet sich nicht notwendigerweise, sondern kontingenterweise. Interpretiert man das 'auf alle Fälle' so, daß etwas sein werde, was in sich auch über die Möglichkeit verfügt⁷⁶, sich nicht zu ereignen, das aber nichts daran hindert, wahr zu sein, so ereignet sich nicht notwendig, was sich auf alle Fälle ereignet⁷⁷.

⁷⁴ Origenes unterstellt also, daß die Gottheit das zukünftige Benehmen des Laius im voraus kennt. Die Mittelplatoniker, Maximus von Tyrus ausgenommen, meinten aber, die Gottheit wisse nicht, was Laius tun werde.

⁷⁵ Genauso wies auch Chrysippus den faulen Schluß ab, siehe Kap. 1, S. 26.

⁷⁶ Vgl. die Vermögen des Vermögenden in GK 9.

⁷⁷ Auch im *Römerbriefkommentar*, *Philokalie* Kap. 25, RK 2, setzt Origenes sich mit der Problematik des Möglichen auseinander. Er behauptet, daß das Zukünftige das Vorherwissen dessen bestimmt und das Vorherwissen das Zukünftige der Notwendigkeit nicht unterwirft. Origenes erläutert: "Zur Problematik und Theorie der Logik gehört auch das Thema vom Möglichen, so daß (erst) wer das Auge seiner Seele gereinigt hat und die Verfeinerung der logischen Beweise durchgegangen ist, sehen kann, wie sogar für das Geringste zutrifft, daß *nichts daran gehindert wird*, daß es auf vieles hin möglich ist; eins dieser Vielen wird das Zukünftige sein, und es wird es nicht notwendigerweise sein. Da das Ereignis so im voraus erkannt worden ist (daß gesagt werden kann), daß es sein wird, aber nicht notwendigerweise sein wird, sondern möglich ist, daß es sich nicht ereignet, darum wird dasjenige eintreten, was nicht erratend (vorher)gesagt, sondern wahrhaft vorhererkannt wird."

Diese Interpretation schadet der Argumentation nicht, d.h. daraus läßt sich nicht ableiten, daß Jesus verursachte, was er vorher sagte. Jesus ist ja keine Ursache der Dinge, die er vorhererkannte, wie z.B. der Verrat des Judas oder die Verleugnung des Petrus. Er hat lediglich vorhererkannt, was Judas aus Geldgier und Petrus aus Mangel an Treue tun werden, weil er die Persönlichkeit der Menschen kennt, weiß er, "was in den Menschen war" (Z. 81). Darum konnte er den Verrat des Judas auch vorhersagen.

3 Kommentar zum Genesiskommentar I-11 und Contra Celsum II.20

Origenes' Lösung des Problems der Vereinbarkeit von Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen unterscheidet sich von der Lösung der Philosophen vor und nach ihm.

Die Philosophen vor ihm, die dem sog. 'stoisch-peripatetischen' Paradigma verhaftet waren, setzten voraus, daß die Götter nur vorhererkennen können, was sich notwendigerweise oder auf Grund einer Ursachenkette ereignet; d.h. sie setzten voraus, daß die erkannten Objekte das (Vorher)Erkennen ermöglichen. Auf Grund dieses Prinzips behaupteten die Stoiker, daß es — weil alles sich einer Ursachenkette zufolge ereigne — Vorherwissen gab. Auf Grund desselben Prinzips meinten aber Alexander von Aphrodisias und wohl auch die Mittelplatoniker der Gaiusschule⁷⁸, daß die Gottheit nicht alles vorhererkennen kann, da sie nur das Notwendige vorhererkennt. Weil kontingente Ereignisse, wie unsere freien Entscheidungen, der Notwendigkeit nicht unterliegen, kennen die Götter unsere Entscheidungen nicht im voraus; das Kontingente erkennen sie nur als kontingent⁷⁹. Das stoisch-peripatetische Paradigma führte somit zum Dilemma, entweder das Vorherwissen auf Grund einer Ursachenkette zu behaupten und dadurch die Freiheit zu gefährden, oder die Freiheit durch die Leugnung einer Ursachenkette zu sichern und dadurch das Vorherwissen für unmöglich zu halten.

Die Philosophen nach Origenes kritisierten eben das stoisch-peripatetische Prinzip, als sie über das Dilemma hinauszukommen versuchten. Die Neupla-

Die Auffassung vom Möglichen bei Origenes bezieht sich nach CC II.20 und RK 2 also auch auf äußere Umstände, obwohl nicht klar ist wie. Vgl. Kap. 1, S. 25, Anm. 77, und Kap. 2, Anm. 92.

⁷⁸ W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, S. 87, Anm. 171, schließt, "Die...aus Chalcidius und Alexander von Aphrodisias belegte Lehre, wonach das Vorauswissen Gottes durch das *endechomenon* beschränkt wird, darf auf Gaios zurückgeführt werden." So auch P. Huber, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zürich, 1976, S. 18 und Anm. 45: "Ausser bei Calcidius und Alexander ist die platonisch-peripatetische Lösung noch für Porphyrius bezeugt...Wie weit verbreitet diese Lösung gewesen sein muß, ersehen wir daraus, daß die späten Neuplatoniker gerade diese Lösung durch eine bessere ersetzen wollen."

⁷⁹ Siehe Kap. 1, S. 37.

toniker Proklos, Ammonius und Boethius⁸⁰ meinten, das Problem der Vereinbarkeit lösen zu können auf Grund des Satzes, daß die Erkenntnisse nicht vom erkannten Objekt, sondern vom erkennenden Subjekt bestimmt werden. Das zukünftig Mögliche konnte nach Alexander nicht mit Sicherheit erkannt werden, weil das erkannte Objekt, das Kontingente, wegen seiner Kontingenz nur als kontingent erkannt werden könne. Die Neuplatoniker meinten dagegen, daß das Kontingente von Gott trotzdem mit Sicherheit erkannt werden könne, weil das Vorherwissen nicht von der Kontingenz des zukünftig Möglichen, sondern vom Wesen Gottes, das sein Erkennen bedinge, bestimmt werde. Gottes Erkennen werde von seiner Einheit und seiner Ewigkeit bestimmt, und wegen seiner Einheit erfasse Gott die Vielheit einheitlich, das Zeitliche ewig und das Mögliche und Unbestimmte bestimmt und notwendig⁸¹.

Origenes befindet sich zwischen dem 'stoisch-peripatetischen' und dem 'neuplatonischen' Paradigma. Er versucht wie die Neuplatoniker, über das Dilemma, entweder Entscheidungsfreiheit oder Vorherwissen verneinen zu müssen, hinauszugehen. Das Prinzip der Neuplatoniker, nach dem das Erkennen nicht vom erkannten Objekt, sondern vom erkennenden Subjekt bestimmt wird, verwendet er jedoch nicht⁸². Daraus ergibt sich ein Lösungsversuch, dessen Eigenart sich vor allem in der Umkehrung der Richtung der Verursachung zeigt. Die Behauptung der Umkehrung stimmt mit der neuplatonischen Argumentation überein⁸³, ihre Begründung wird dagegen im stoisch-peripatetischen Paradigma formuliert⁸⁴.

⁸⁰ Proklos (410-485), *De decem dubitationibus circa providentiam*, und *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, in: "Procli Diadochi Tria Opuscula" (De providentia, libertate, malo), hrsg. von H. Boese, Berlin, 1960. Ammonius (Schüler des Proklos und um 500 Leiter der alexandrinischen Schule), *Ammonii in Aristotelis De interpretatione commentarius*, hrsg. von A. Busse, CAG IV, V, Berlin, 1897. Boethius (gestorben 524), *Philosophiae consolatio*, hrsg. von L. Bieler: Corpus Christianorum Ser. Lat. XCIV, Turnhout, 1957.

⁸¹ Mit den Unterschieden zwischen Proklos, Ammonius und Boethius beschäftigen wir uns nicht. Bei Boethius liegt wohl die überlegenste Ausarbeitung der neuplatonischen Lösung vor, und auf seine Lösung wird verwiesen. Siehe zu den neuplatonischen Lösungen, vor allem die des Boethius, P. Huber, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*.

⁸² Das Prinzip geht nach Ammonius, *Ammonii...commentarius*, 135.14 auf Iamblichus zurück.

⁸³ Die Umkehrung der Richtung der Notwendigkeit ist auch für die neuplatonische Lösung grundlegend, siehe P. Huber, *Die Vereinbarkeit...*, S. 30-36.

⁸⁴ Die Systematik der Antwort des Origenes dürfte vor allem darum interessant sein, weil der neuplatonische Versuch, über das stoisch-peripatetische Dilemma hinauszukommen, kritisiert wird.

Vor allem die Frage, ob Gott als zeitloses Wesen in ewiger Gegenwart wissen kann, was in der Zeit vorgeht, ist problematisch. In der modernen Logik wurde dies vor allem anlässlich A. N. Prior's *Time and Modality* aufs Neue zur Debatte gestellt. Gegen die Lösung des Boethius

Origenes behauptet, daß das Vorherwissen das Zukünftige nicht verursacht, sondern das Zukünftige das Vorherwissen bestimmt, so daß nicht notwendig ist, daß das Vorhererkannte sich ereignet, sondern daß vorhererkannt ist, was sich ereignen wird. Origenes beschreibt diese Aussage als "paradoxal aber wahr"; paradoxal, weil das Vorherwissen dem Zukünftigen vorangehen muß, um Wissen-im-Voraus sein zu können, das Zukünftige aber dem Wissen vorangehen muß, um es bestimmen zu können.

Auch die Neuplatoniker gingen von dieser Umkehrung der Richtung der Verursachung aus. Sie entkommen aber auf Grund ihres Prinzips des Erkennens der Paradoxalität, die Origenes feststellt. So behauptet Boethius, daß die Andersartigkeit Gottes, d.h. seine Ewigkeit, sein Vorherwissen bestimmt. Gottes Wissen der Zukunft ist darum ewig, d.h. in ewiger Gegenwart, so daß das Vorherwissen nicht zeitliches Vorherwissen ist, sondern ewig gegenwärtiges Wissen von dem, was sich in der Zeit ereignet. Durch die Vorstellung von ewiger Gegenwärtigkeit verschwindet der Begriff der Zeit, der bei Origenes zum Paradox — zeitliche Priorität, logische Posteriorität des Vorherwissens — wird.

Das Paradox, das Origenes im Gegensatz zu den Neuplatonikern nicht umgeht, versucht er einsichtig zu machen. Er tut das nicht auf Grund der Andersartigkeit des Erkennens Gottes, sondern (stoisch-peripatetisch) auf Grund der von Gott erkannten Objekte. So wie ein Mensch weiß, daß ein Eiliger auf glitschigem Weg fallen wird, so weiß Gott im voraus, was sich alles ereignen wird, weil er "alle zukünftige Dinge durchdachte, da sich nichts ohne Ursache ereignet" (GK 8, Z. 167ff.). Gott leitet aus der sich

behauptet Prior, daß falls Gott außerhalb der Zeit steht, alle Ereignisse für ihn gleichzeitig stattfinden, während die Ereignisse in der Zeit so nicht stattfinden. Nach Prior sei es unmöglich, in die Zukunft zu sehen: "nothing can be truly 'going to happen' until it is so 'present in its causes' as to be beyond stopping; until that happens, neither 'it will be the case that p' nor 'it will be the case that not p' is strictly speaking true" (A. N. Prior, *The Formalities of Omniscience*, in: "Philosophy", 37, 1962, S. 115-129). Ewig gegenwärtiges und zeitloses Wissen wird auch kritisiert von R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Gott wisse zwar, was sich ereigne, aber nicht, wann es sich ereigne: "God's ignorance of tensed propositions would have serious consequences for us. If he cannot know that a sparrow is falling to the ground *now*, he cannot know that it needs his concern *now*. Nor again could he know when to intervene in human affairs, when, for example, to send his son, or to answer a prayer." B. E. Nwigwe, *Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit bei Thomas von Aquin und ihre zeitlogische Kritik durch A. N. Prior und P. T. Geach*, Münster, 1985, vergleicht die Lösung des Thomas, der wie Boethius von der Zeitlosigkeit göttlichen Wissens ausgeht, mit den Auffassungen mehrerer moderner Logiker und bietet einen Überblick über die Problematik, die Boethius, wie Thomas, von der heutigen Perspektive her begegnen würde. Die heutige Philosophie scheint sich statt des neuplatonischen Prinzips mehr vom Lösungsversuch des Luis de Molina zu versprechen. Einige Ansätze in Richtung dieser Lösung scheinen mir bei Origenes vorhanden zu sein, siehe S. 116, Anm. 135.

entwickelnden Verknüpfung der Ereignisse also ab, was sich später ereignen wird.

Diese Erläuterung des Paradoxes ist durchaus problematisch. Sie erläutert das Vorherwissen als *prior belief*, als unbezweifelbar sichere und unfehlbare 'Vermutung' von dem, was sich ereignen wird⁸⁵. Es ist jedoch fragwürdig, ob das Vorherwissen als *prior belief* tatsächlich vom Zukünftigen bestimmt wird. Auf Grund des Gegenwärtigen (Eile auf glitschigem Weg) leite ich ab, was sich in der Zukunft ereignen muß (das Fallen). Genauso leitet Gott — da sich nichts ohne Ursache ereignet — ab, was sich ereignen wird. Folglich bestimmt nicht das Zukünftige, sondern dasjenige, auf Grund dessen Gott ableiten kann — etwas Gegenwärtiges —, sein Vorherwissen. Während Origenes also behauptet, daß es ein Paradox gibt, da das Zukünftige das Vorherwissen bestimmt, wird das Paradox durch seine Erläuterung hinfällig, da die Erläuterung am Beispiel eines glitschen Weges unterstellt, daß Gott auf Grund des Gegenwärtigen ableitet, was er vorher weiß. Die Loskoppelung von zeitlicher und logischer Priorität (zeitlich geht das Vorherwissen dem Zukünftigen voran, logisch aber umgekehrt) scheitert daran, daß Gottes Wissen, der Erläuterung nach, nicht vom Zukünftigen, sondern von dem, auf Grund dessen sich das Zukünftige ableiten läßt, bestimmt wird⁸⁶. Freilich verschwindet mit dem Paradox auch der logische Widerspruch, der ihm wohl anhaftet⁸⁷.

In seiner Erläuterung des Paradoxes bleibt Origenes dem stoisch-peripatetischen Paradigma verhaftet: die Objekte des Erkennens ermöglichen das Erkennen; Gott leitet ab, was sich ereignet, da sich nichts ohne Ursache ereignet. Daraus ergab sich im stoisch-peripatetischen Paradigma aber das

⁸⁵ Die Susanna Stelle, die Origenes in GK 4 als zentralen Beleg für die biblische Auffassung von dem Vorherwissen Gottes anführt, "Ewiger Gott, der die Geheimnisse kennt, der alle Dinge kennt, bevor sie eintreten" interpretiert er als: 'Ewiger Gott...der alle Dinge unfehlbar vermutet'. Zwar behauptet Origenes in RK 2, daß Gott nicht erratend vorhersagt, sondern wahrhaft vorher-erkennt, siehe Anm. 77, er müht sich aber nicht um die Frage, ob *belief* tatsächlich als Wissen verstanden werden darf. Siehe z.B. J. L. Kvanvig, *The possibility of an all-knowing God*, Basingstoke, 1986, S. 28: "Philosophers have long recognised that to know that a claim is true requires that the claim be true and that one believes that it is true. It has also been recognised that these two conditions (belief and truth) are not sufficient for knowledge, for one can have a true belief in much the same way as a person might make a lucky guess...Hence, knowledge requires justified true belief (at least)." Origenes behauptet zwar *true belief*, müht sich aber nicht um die Frage nach *justified true belief*.

⁸⁶ Vgl. dazu Thomas, *Summa Theologiae*, I,q.14,a.8,ad 1: "Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate. Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intellegendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat."

⁸⁷ Widersprüchlich ist wohl die Behauptung, daß das Zukünftige dem Vorherwissen und das Vorherwissen dem Zukünftigen vorangeht.

Dilemma, entweder die Möglichkeit des Vorherwissens zu behaupten, auf Grund einer Ursachenkette, die damit die Entscheidungsfreiheit verneinen müßte (so die Stoiker), oder die Entscheidungsfreiheit zu sichern und folglich zusammen mit der Ursachenkette gleichzeitig auch das Vorherwissen zu verneinen (so Alexander und die Mittelplatoniker).

Origenes versucht, beide Positionen zu versöhnen durch den Satz, Gott erkenne das Zukünftige auf Grund einer nicht-notwendigen Verknüpfung der Ereignisse. Gott denkt sowohl die Möglichkeit, daß Judas Verräter, wie die Möglichkeit, daß er nicht Verräter sein wird. Das Kontingente, den Verrat des Judas, erkennt Gott somit als kontingent, hierin stimmt Origenes mit Alexander überein⁸⁸. Origenes geht noch einen Schritt weiter, denn Gott weiß auch, zu welchen — kontingenten — Ereignissen die miteinander verknüpften Ereignisse führen werden und wie das Kontingente ausgehen wird, dies entspricht der Auffassung der Stoiker.

Gott erkennt das Zukünftige demnach nicht auf Grund notwendiger Ursachen, sondern auf Grund einer kontingenten Verknüpfung der Ereignisse⁸⁹.

Die Frage, wie eine kontingente Verknüpfung der Ereignisse Gottes Vorherwissen ermöglichen kann, beantwortet Origenes in GK 7-11 nicht explizit. Die einzige Antwort, die ihm dann noch übrig bleibt, stellt er in GK 4 und GK 20 dar: Wegen der Würdigkeit und Größe des Geistes Gottes soll, weil es "zum ungeschaffenen und über alles Sein erhabenen Geist" paßt, geglaubt werden, daß sogar das Zufällige und Geringgeschätzte seiner Göttlichkeit nicht entgeht. An dieser Stelle der Argumentation wird somit das Subjekt des Erkennens eingeführt. Das Ergebnis ist ambivalent. Kontingente Erkenntnisobjekte sollen Möglichkeitsbedingung für das Vorherwissen sein (Gott erkennt, da sich nichts ohne Ursache ereignet). Andererseits soll die Überlegenheit Gottes Geistes (seine Würdigkeit und Größe) ermöglichen, daß eben *kontingente* Objekte im voraus erkannt werden.

Weder leuchtet ein, wie kontingente Objekte das Vorherwissen ermöglichen, noch wird die Größe des Geistes Gottes in der Argumentation so zentral gestellt, daß aus ihr erläutert werden könnte, wie kontingente Objekte

⁸⁸ Mit dieser Argumentation umgeht Origenes Alexanders Problem, das Vorherwissen würde, falls es das Zukünftige notwendig mache, das Kontingente nicht als solches, sondern als Notwendiges erkennen, siehe Kap. 1, S. 37.

⁸⁹ Vgl. GK 11. Origenes' Aussage, unsere Entscheidungen seien mit dem Vorangehenden verknüpft, die vorangehenden Ereignisse können aber so oder anders verwendet werden, ist der Auffassung des Chrysippus ähnlich, der die Ursachenkette auf eine Kette nur vorangehender Ereignisse beschränkt.

im voraus erkannt werden können⁹⁰. Auch hier befindet sich Origenes' Antwort sozusagen zwischen den Paradigmen. Der neuplatonischen Lösung ähnlich erwähnt er die Größe und Würdigkeit von Gottes Geist, dem stoisch-peripatetischen Paradigma verhaftet, will er das Vorherwissen in den erkannten Objekten begründet haben.

Damit das Vorhererkannte sich nicht notwendigerweise ereignet, behauptet Origenes, daß es zwar auf alle Fälle, aber nicht notwendig eintreten wird. Es bleibt möglich, daß es sich anders ereignet, als vorhererkannt wurde, weil beide Möglichkeiten im Vermögen der Dinge begründet sind und das Vermögen von dem Vorherwissen unverletzt bleibt. Mit dieser Auffassung kommt Origenes dem stoischen Möglichkeitsbegriff sehr nahe. Auch sie verknüpften die logische Möglichkeit mit der physischen Möglichkeit, wie in dem Beispiel, daß ein Juwel, das nicht zerbrechen wird, möglicherweise zerbrechen könne, weil das Juwel zerbrechlich ist⁹¹. Ob Origenes' Möglichkeitsbegriff mit dem der Stoiker identisch ist, läßt sich nicht sagen⁹². Beide stimmen aber darin überein, daß sie besagen, das Gegenteil dessen, das von Gott vorhergesehen oder vom Schicksal vorherbestimmt wird, sei immer noch möglich. Auch wenn Gott weiß, daß Judas verraten wird, bleibt es möglich, daß er nicht verraten wird, behauptet Origenes; genauso vertritt Chrysippus

⁹⁰ Es ist m.E. gerade das Schwanken zwischen den Objekten des Erkennens und dem Subjekt des Erkennens als Möglichkeitsbedingung für Vorherwissen, die Origenes' Lösungsversuch erschwert. Eine Lösung ließe sich wohl stichhaltiger durchführen, wenn Gott die Objekte des Erkennens zum Vorherwissen nicht braucht, sondern in sich selbst die Möglichkeit hat, die Verknüpfung zukünftiger Ereignisse zu durchdenken, diese Ansicht vertritt z.B. Luis de Molina, siehe S. 116, Anm. 135. Origenes kommt nicht zu dieser Lösung, weil er schon in GK 8 das Denken Gottes (obwohl überlegen, dennoch) analog zum menschlichen Denken darstellt; er erläutert Gottes Vorherwissen analog zum menschlichen Vorherwissen wie im Beispiel des Fallens einer Person auf glitschigem Weg.

⁹¹ Siehe Kap. 1, S. 24. Auch bei Alexander und den Mittelplatonikern wird die Möglichkeit mit der Physik verbunden. Bei Alexander muß Feuer warm, kann Wasser aber warm und kalt sein, siehe Kap. 1, S. 33. Bei den Platonikern ist etwas möglich auf Grund eines Vermögens, über das der Vermögende verfügt (Kap. 1, S. 43), so wie auch Origenes es behauptet. Origenes ist also noch nicht deshalb 'stoisch', weil er die Möglichkeit mit der Physik verknüpft, sondern weil er diese Verknüpfung zur Grundlage macht für die Aussage: auch wenn Gott weiß, daß p eintritt, ist -p noch möglich. Vgl. dazu W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, S. 62: "...es bleibe etwas möglich, auch wenn es nicht eintrete. Das wird die Meinung des Chrysipp gewesen sein. Origenes...nimmt sie an."

⁹² Der stoische Möglichkeitsbegriff kann kaum präzise gefaßt werden: "Über die stoische Modallogik erfahren wir so wenig, daß wir kaum noch in der Lage sind, auch nur die Bedingungen für die Verwendung der Modalfunktionen noch mit einiger Sicherheit festzustellen", so M. Frede, *Die stoische Logik*, S. 107. Nach Fredes Ansicht ist für den stoischen Möglichkeitsbegriff kennzeichnend, daß die (Un)möglichkeit oder Notwendigkeit einer Aussage von den Umständen abhängig gemacht wird, siehe Kap. 1, Anm. 77. Darum ist es auch bemerkenswert, daß Origenes in CC II.20 und RK 2 in seiner Beschreibung des Möglichen auf äußere Umstände hinweist, siehe Anm. 77.

die Auffassung, auch wenn Kypselus Herrscher über Korinth sein werde, bleibt es möglich, daß er es nicht sein wird.

In *Contra Celsum* II.20 führt Origenes das Orakel an Laius an, um zu zeigen, daß auch aus griechischen Traditionen hervorgeht, daß das Vorhergesagte sich nicht notwendigerweise ereignet. Origenes interpretiert das Orakel wie die Mittelplatoniker: die Gottheit sagt dem Laius nur, was geschehen wird, falls Laius einen Sohn haben werde. Laius bleibt also frei, ein Kind zu erzeugen oder nicht zu erzeugen. Anders als die Mittelplatoniker setzt Origenes jedoch voraus, daß die Gottheit wußte, was Laius tun werde, denn "derjenige, der das Zukünftige im voraus erkannte" (Z. 39) gab Laius den Orakelspruch kund. Die Mittelplatoniker dagegen meinten, daß Apollo eben nicht wußte, was Laius tun werde⁹³. Nur Maximus von Tyrus, der vom Platonismus geprägte Rhetor, teilt mit Origenes die Ansicht, daß die Gottheit wußte, was Laius in der Zukunft tun werde⁹⁴.

Calcidius fügte der mittelplatonischen Interpretation des Orakelspruches an Laius ein ähnliches alttestamentliches Beispiel hinzu. Calcidius zufolge hätte Gott dem Menschen im Paradies nicht untersagt, Früchte vom Baum zu essen, wenn der Versuch, den Menschen davon abzuhalten, vergebens gewesen wäre, weil das Essen sich notwendigerweise ereignen mußte. Calcidius hat das Beispiel wohl dem Origenes entnommen⁹⁵. Anders als Calcidius, der meint, Gott kenne das Kontingente nur als kontingent, setzt Origenes jedoch voraus, Gott weiß, ob die Menschen die Früchte essen werden. Origenes zufolge stellt Gott sich nur so, als ob er nicht wüßte, was sich ereignen würde, um den Menschen zu zeigen, daß die Zukunft — trotz des Vorherwissens — noch offen ist. Dies trifft auch in GK 10 zu, wenn Gott die Propheten mit der Predigt der Bekehrung beauftragt.

⁹³ Freilich bezeugt nur Calcidius die mittelplatonische Auffassung, daß das Vorherwissen der Götter nicht allumfassend ist. Doch kann man hieraus nicht schließen, die anderen Mittelplatoniker gingen von einem allumfassenden Vorherwissen aus. In dem Fall müßte man ihnen zutrauen, die wichtigste Frage in bezug auf das Orakel an Laius übersehen zu haben, nämlich, ob nicht allein schon aus dem Vorherwissen Apollos, trotz der Form des Orakelspruches, Notwendigkeit hervorginge. Die Abwesenheit dieser Frage kann nur darauf hinweisen, daß sie der Gottheit das Allwissen absprachen. Vgl. Anm. 78.

⁹⁴ Siehe Kap. 1, S. 49. Auch Origenes' Behauptung, daß Gott sich so stellt, als ob er nicht wüßte, was sich ereignen werde, ähnelt Maximus von Tyrus' Behauptung, daß die Gottheit nicht immer wahre Orakelsprüche geben müsse und ihr eine Notlüge erlaubt sei (siehe Kap. 1, S. 47). Bei Maximus sollte das aber erläutern, daß die Gottheit "nicht in allem zutreffend ist", während Gott nach Origenes durch die Propheten zeigt, daß die Entscheidungsfreiheit trotz des Vorherwissens erhalten bleibt.

⁹⁵ Siehe Kap. 1, Anm. 152.

D ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT UND VORHERIGE ORDNUNG

1 *Peri Euches* VI.3-5

Von *Peri Euches* VI.1 an widerlegt Origenes die Auffassung, daß das Beten sinnlos sei, weil alles sich dem Vorherwissen und den bereits festgelegten Beschlüssen Gottes nach ereignet. In PE VI.1-2 beginnt Origenes seine Entgegnung dieser fatalistischen Auffassung mit einem Beweis der menschlichen Verfügungsmacht. In PE VI.3-5 stellt er dar, daß die Entscheidungsfreiheit weder von dem Vorherwissen, noch von den vorherigen Beschlüssen Gottes vor der Schöpfung aufgehoben wird. Wenn freie Taten von den vorherigen Beschlüssen Gottes nicht aufgehoben werden, machen die Beschlüsse Gottes auch die Gebete, als freie Taten des Menschen, nicht sinnlos.

1.1 *Übersetzung*

3. Wenn unsere Verfügungsmacht, die sich so unzähligemal zur Tugend oder zum Laster, und wiederum entweder zum Richtigen oder zum Falschen hinneigt, somit gesichert ist, so ist die zukünftige Beschaffenheit (der Verfügungsmacht) notwendigerweise mit den übrigen Dingen, bevor es sich ereignet, von
 5 Gott, 'von der Schöpfung' und 'der Begründung der Welt an'⁹⁶, erkannt worden. Und von allen Dingen, die Gott — dementsprechend, was er bezüglich jeder Tat in unserer Verfügungsmacht sah — vorher angeordnet hat, hat er für jede Bewegung unserer Verfügungsmacht dasjenige nach Verdienst vorher angeordnet, was ihr sowohl seitens der Vorsehung zuteil werden, zu-
 10 gleich aber auch der Kette zukünftiger Ereignisse nach begegnen wird.

Und das Vorherwissen Gottes ist nicht die Ursache für alle zukünftigen Ereignisse und die, die von unserer Verfügungsmacht, den Antrieben gemäß, bewirkt werden. Denn sogar im hypothetischen Fall, daß Gott das Zukünftige nicht erkennen würde, werden wir nicht die Fähigkeit verlieren, dieses oder
 15 jenes zu tun und dieses zu wollen. Vielmehr wird es von dem Vorherwissen bewirkt, daß die Verfügungsmacht eines jeden diejenige Einordnung in der Verwaltung des Alls einnimmt, die dem Bestand des Alls nützlich ist.

4. Wenn die Verfügungsmacht eines jeden demnach von Gott erkannt ist, so leuchtet es, weil er sie im voraus gesehen hat, ein, daß seitens der Vorsehung
 20 bestimmt ist, was jeder verdient, und daß er (Gott) vorhergesehen hat, was einer, der einen solchen Glauben hat, beten wird und in welcher Gesinnung er betet und was er wünscht, daß es ihm zuteil werde. Und wenn dies vorhergesehen worden ist, so ist, passend zur Anordnung, auch etwas von folgender Art angeordnet worden: "diesen werde ich erhören, da er einsichtsvoll betet, um
 25 des Gebetes selbst willen, das er beten wird. Jenen werde ich aber nicht erhö-

⁹⁶ Vgl. Röm. 1,20 Matth. 13,35 Luk. 11,50 Hebr. 4,3; 9,26 Offb. 13,8.

ren; entweder weil er der Erhörung unwürdig sein wird oder weil er betet um etwas, das dem Beter zu empfangen nicht nützen und mir zu geben sich nicht ziemen würde. Und bei diesem Gebet, zum Beispiel, werde ich jemanden nicht erhören, bei jenem werde ich ihn aber erhören."

- 30 (Würde sich aber einer darüber Sorgen machen, daß die Handlungen der Notwendigkeit unterworfen würden, weil Gott, der das Zukünftige vorher-
erkannt hat, sich bestimmt nicht irrt, so ist einem solchen Menschen zu erwi-
dern, daß eben dies von Gott fest erkannt worden ist, daß dieser bestimmte
Mensch nicht fest und unerschütterlich das Gute will oder in dem Maße das
35 Schlechte wollen wird, daß er zur Umwandlung zum eignen Besten nicht fähig
sein werde.)

- "Und wiederum werde ich für diesen Beter dieses oder jenes tun, denn es
ziemt mir, dies zu tun für einen, der tadellos zu mir beten und sich dem Beten
nicht unsorgfältig widmen wird. Jenem aber, der zeitweilig beten wird, werde
40 ich, überschwinglicher als er fragt oder einsieht, dieses oder jenes geben. Denn
mir ziemt es, ihn im Wohltun zu überzeugen und ihm mehr zu geben, als er
bitten konnte (vgl. Eph. 3,20). Und zu dem Menschen, der so beschaffen ist,
werde ich diesen Engel als Diener hinsenden, der von einem gewissen Zeit-
punkt an behilflich sein und zu seiner Errettung beitragen wird und der bis zu
45 diesem Zeitpunkt bei ihm sein wird. Und einem anderen Menschen sende ich
einen anderen Engel, der zum Beispiel ehrwürdiger als der andere sein wird,
für den Menschen, der besser als der andere sein wird. Von dem Menschen,
der, nachdem er sich der vorzüglichen Lehre hingegeben hat, nachläßt und zum
Materiellen zurückkehrt, werde ich diesen stärkeren Helfer wegnehmen; ist
50 dieser weggenommen worden, so hat, nach Verdienst dieses Menschen, eine
schlechte Macht den geeigneten Augenblick seiner Sorglosigkeit beizukommen
schon gefunden und den eingenommen, der sich zum Sündigen bereit gezeigt
hat, so wird sie ihn zu diesen oder jenen Sünden provozieren."

5. So wird nun Gott, der das All vorher anordnet, gleichsam sprechen: "Amos
55 wird Josia erzeugen; er wird die Fehler seines Vaters nicht nacheifern, sondern
er wird, da er wegen jener begleitenden Mächte auf diesem Weg zur Tugend
fortschreiten wird, tugendhaft sein, und er wird den schändlich gebauten
Opferaltar Jerobeams zerstören. Ich weiß aber auch von Judas, der, während
mein Sohn sich bei den Menschen aufhält, anfangs tugendhaft, später aber sich
60 abwenden und in die menschlichen Sünden verfallen wird; deswegen wird es
billig sein, daß er dieses daraufhin erleidet."

- (Dieses Vorherwissen, vielleicht über alle Dinge, gewiß aber über Judas und
die anderen Geheimnisse, findet sich auch in dem Sohn Gottes; bei der Be-
trachtung der Entwicklung zukünftiger Dinge hat er Judas gesehen und die
65 Sünden, die von ihm begangen werden würden, so daß er mit Einsicht, noch
vor der Geburt des Judas, durch David sprach: "O Gott, verschweige mein Lob
nicht" (Ps. 109) usw.)

- "Da ich das Zukünftige erkenne und somit auch, welche Spannkraft Paulus
in der Gottesfurcht bewähren wird, so werde ich ihn vor der Schöpfung der
70 Welt, indem ich mich dem Anfang der Weltgründung widme, in mir selbst

- auswählen, und werde ihn gleich von seiner Geburt an diesen Mächten, die zur Errettung der Menschen beitragen, anvertrauen. Und ich werde ihn aussondern "vom Mutterleibe an" (Gal. 1,15), und ich werde ihm gestatten, daß er, im jugendlichen Eifer in Unwissenheit und unter dem Vorwand der Gottesfurcht
- 75 diejenigen, die an meinen Christus glauben, verfolgt und die Kleider derer verwahrt, die meinen Diener und Märtyrer Stefanus steinigen. Ich tue dies, damit er nach jugendlicher Verirrung, später, wenn er die Ansätze zum Ausgangspunkt genommen und sich zum Besten bekehrt hat, "sich nicht vor mir rühme" (vgl. 1. Kor. 1,29), sondern sage: "Ich bin nicht wert, Apostel zu
- 80 heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe" (1. Kor. 15,9), und damit er, wenn er meine künftigen Wohltaten wahrgenommen hat, die ich ihm nach den Fehltritten erweise, die er in seiner Jugend unter dem Vorwand der Gottesfurcht getan hat, sage: "durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin" (1. Kor. 15,10). Und damit er, zurückgehalten durch das Bewußtsein der Verbrechen,
- 85 die er von seiner Jugend her gegen Christus begangen hat, "sich nicht überhebe wegen des Übermaßes der Offenbarungen", die ihm als Wohltat zuteil werden werden (2. Kor. 12,7)."

1.2 Analyse

Die Anordnung ist auf vorhererkannte freie Taten eingestellt (Z. 1-10)

Die Verfügungsmacht ist auf Grund des Beweises aus PE VI.1-2 gesichert. Unsere Verfügungsmacht schwankt zwischen Tugend und Laster, dem Richtigen⁹⁷ und dem Falschen hin und her und neigt sich zum einen oder zum andern⁹⁸.

Das Vorherwissen Gottes erkennt im voraus, wozu die Verfügungsmacht sich hinneigt, und was sie demnach tun wird. Wie alle anderen Dinge sind auch unsere Taten notwendigerweise⁹⁹ im voraus erkannt worden.

Auf Grund der Verfügungsmacht und des Vorherwissens läßt sich die vorherige Ordnung verstehen. Diese Anordnung Gottes entspricht der Verfügungsmacht. Als Gott die Welt ordnete, sah er jede Tat unserer Verfügungsmacht im voraus und stellte seine Anordnungen auf diese Taten ein. Gott hat angeordnet, was wir für jede einzelne unserer Taten verdienen. Was uns begegnet, ist somit eine Bewertung unserer freien Handlungen seitens der Vorsehung. Die Vorsehung hat es so angeordnet, daß wir ihren Bewertungen im natürlichen Lauf der Dinge — der Kette zukünftiger Ereignisse — begegnen.

⁹⁷ 'καθηκον', siehe dazu Kap. 1, S. 15.

⁹⁸ Justinus, *I. Apologie*, Kap. 43, erwähnt die Schwankungen der Entscheidungsfreiheit als Argument gegen den Fatalismus: "...wenn es für den Menschen vom Schicksal bestimmt wäre, daß er entweder schlecht oder gut ist, so wäre er niemals empfänglich für das Entgegengesetzte und änderte sich nicht so oft."

⁹⁹ "Notwendigerweise" wegen der Umkehrung der Richtung der Verursachung, siehe dazu GK 8.

Die Funktion des Vorherwissens (Z. 11-17)

Zum Verständnis dessen muß man einsehen, daß das Vorherwissen das Zukünftige nicht verursacht. Das Vorherwissen kann keine Ursache unserer freien Taten sein, denn sogar, wenn wir das Vorherwissen (die sog. Ursache) wegdenken, bleiben uns immer noch unsere freien Taten (die sog. Folgen), die es nicht geben könnte, falls das Vorherwissen die Ursache wäre¹⁰⁰.

Das Vorherwissen hebt die Entscheidungsfreiheit nicht auf, sondern ermöglicht gerade, daß die Entscheidungsfreiheit — als Gott sich die Anordnung 'ausdachte' — so in den gesamten Lauf der Dinge eingeflochten wird, daß sie der Kette zukünftiger Ereignisse dient. Die Entscheidungsfreiheit wird so ins All eingeordnet, daß ihre Taten der Festigung des Alls dienen (und das All nicht wegen des Wirrwarrs freier Taten im Chaos aufgeht).

Die Entscheidungsfreiheit wird nach PE VI.3 also so eingeordnet, daß sie dem Lauf der Dinge dient, während der Lauf der Dinge so eingerichtet wird, daß er die Taten der Entscheidungsfreiheit seitens der Vorsehung nach Verdienst bewertet.

Die Anordnung ist auch auf Gebete eingestellt (Z. 18-23, 30-36)

Gott stellt seine Anordnungen dem Verdienst nach auf die vorhererkannten Taten der Entscheidungsfreiheit ein. So wie jede freie Tat ist auch das Gebet vorhererkannt worden. Gott weiß im voraus, was ein gläubiger Mensch beten wird, in welcher Gesinnung er beten und worum er bitten wird. Das vorhererkannte Beten wird wie jede freie Handlung bei der Anordnung in Rechnung gestellt. Am Anfang der Schöpfung beurteilte Gott, wie er die zukünftigen Gebete bewerten und in die gesamte Entwicklung zukünftiger Ereignisse einordnen werde.

In der Form eines inneren Monologes Gottes stellt Origenes in Z. 24-29 und 37-53 dar, wie Gott die zukünftige Erhörung der Gebete erwägt. In Z. 30-36 unterbricht er diese Darstellung, um abermals zu betonen, daß die zur Anordnung verwendeten Vorhererkenntnisse Gottes das Zukünftige nicht notwendig machen. Gott weiß zwar, was der Mensch tun wird, das menschliche Handeln ist darum der Notwendigkeit aber nicht unterworfen. Gott weiß fest, was der Mensch schwankend tun wird, d.h.: wegen der Umkehrung der Richtung der Verursachung weiß Gott notwendigerweise, was sich kontingenterweise ereignen wird¹⁰¹. Gott weiß, daß der Mensch hin und her schwankt, und er weiß, was der Mensch schwankend tun wird, so daß Erkanntes und Erken-

¹⁰⁰ Vgl. CC II.20; Übersetzung S. 88, Z. 5-6.

¹⁰¹ Vgl. GK 8.

nendes im Einklang sind¹⁰². Die Behauptung, Gott wisse, daß ein Mensch nicht zur Bekehrung fähig sein werde, betont, daß das Vorherwissen nicht verursacht; andernfalls müßte man — blasphemisch — annehmen, Gott sei die Ursache dafür, daß dieser Mensch sich nicht bekehrt¹⁰³.

Gottes vorherige Abwägung der Erhörung zukünftiger Gebete
(Z. 24-29, 37-53)

Gott weiß, wie jeder beten wird, und überlegt, wie er den Gebeten begegnen wird. Wenn Gott weiß, daß einer einsichtsvoll und um des Gebetes willen beten wird, ordnet er die zukünftige Erhörung dieser Gebete an. Ein anderer Mensch wird nicht erhört, weil die Erhörung ihm nicht nützen, oder Gott nicht ziemen würde. Einige Gebete derselben Person können erhört, andere nicht erhört werden.

In Z. 37-42 werden die gleichen Motive für die Erhörung von Gebeten genannt. Gott erhört *nach Verdienst*, wie es *ihm ziemt* und *dem Beter nützt*. Gott stellt jetzt fest, was er in der Zukunft für denjenigen, der tadellos betet, seinem Verdienst entsprechend tun wird. Einem anderen kann jedoch auch überschwenglicher gegeben werden, als er "fragt oder einsieht" (vgl. Eph. 3,20), um denjenigen, sofern es dem Beter nützt und Gott ziemt, mit Wohltun zu überzeugen.

Ab Z. 42 stellt Origenes statt der vorherigen Erhörung der Gebete die vorherige Bewertung der mentalen Einstellung der Person in den Vordergrund. Ein Mensch, "der so beschaffen sein wird", wird einen solchen Engel, der ihm entweder behilflich ist oder ihn versucht, als Diener haben¹⁰⁴. Bessere Mächte helfen besseren Menschen zu ihrer Errettung. Wenden Menschen sich aber vom Besseren ab, so werden die besseren Engel ihnen genommen, und böse Mächte werden die Gelegenheit ergreifen, an sie heranzukommen. Falls Menschen sich dann aus freier Entscheidung der Versuchung zur Sünde hingeben, werden die feindlichen Mächte sie einnehmen und zu größeren Sünden provozieren.

Die vorherige Bewertung zukünftiger Taten freier Personen (Z. 54-87)

Origenes stellt in der Form eines inneren Monologes dar, wie Gott bei der Anordnung zukünftige Taten freier Personen auf Grund seines Vorherwissens bewertet und die Entwicklung der Dinge überblickt, die sich aus den freien Taten und den Anordnungen dem Verdienst entsprechend ergibt.

In Z. 62-67 unterbricht Origenes diese Darstellung, um darauf zu verweisen, daß auch der Sohn Gottes, der Logos, das Zukünftige vorhererkennt. Vielleicht weiß der Logos nicht alles im voraus, aber die zukünftigen Taten

¹⁰² Vgl. GK 9.

¹⁰³ Vgl. GK 8: Gott steht im Augenblick der Sünde nicht mit dem Sünder in Verbindung.

¹⁰⁴ Siehe zu den Mächten PA III.2-3; siehe Kap. 3, A.4.

des Judas hat er gewiß vorhererkannt, denn der präexistente Christus spricht im 109. Psalm in der Person Davids über die zukünftigen Sünden des Judas¹⁰⁵.

Wie zukünftige freie Taten und deren vorherige Bewertung bei der Anordnung zusammengebracht werden, wird am Beispiel der Lebensläufe des Josia, des Judas und des Paulus erläutert.

Gott weiß, daß Josia die Fehler seines Vaters nicht nachahmen, sondern wegen der Begleitung der Mächte tugendhaft sein wird; Josia wird den Opferaltar Jerobeams wegen seiner Tugendhaftigkeit zerstören. In bezug auf Judas hat Gott vorher angeordnet, was er erleiden werde. Denn Gott sah im voraus, daß Judas zunächst tugendhaft sein, dann aber sündigen und darum seine Leiden verdienen werde.

Das Leben des Paulus zeigt beispielhaft wie zweckmäßig Gott die Entscheidungsfreiheit in die Ordnung des Alls integriert. Bereits vor der Schöpfung hat Gott die zukünftige Gottesfurcht des Paulus im voraus erkannt. Wegen seiner vorhererkannten zukünftigen Gottesfurcht wurde Paulus vom Mutterleibe an erwählt¹⁰⁶. Die Erwählung beläßt Paulus die Freiheit, aus verkehrtem religiösen Eifer die Christen zu verfolgen. Gott gestattet dem Paulus diese jugendliche Fehlanwendung seiner Spannkraft¹⁰⁷ und sah bereits im voraus, wie diese freie Person mit ihren (Misse)taten in die Anordnung integriert und gleichsam zum Guten umgebogen werden konnte. Die Verirrungen werden sich später als nützlich erweisen, weil Paulus sich nach seiner Bekehrung deswegen nicht rühmen, sondern der Gnade Gottes alle Ehre erweisen und trotz der vielen Offenbarungen bescheiden bleiben wird.

2 Der Römerbriefkommentar 1-3 (*Philokalie* Kap. 25)

In einem Fragment des *Römerbriefkommentars*¹⁰⁸, das in der *Philokalie* auf Griechisch erhalten ist, setzt Origenes sich mit der Erwählung des Paulus auseinander. Auf Grund der Texte aus Röm. 1,1 und Gal. 1,15-16 meinten (gnostische) Gegner, daß Paulus nicht auf Grund seiner freien Entscheidung, sondern wegen seiner Natur erwählt wurde. Dem liegt jedoch ein Irrtum zugrunde, zeigt Origenes.

¹⁰⁵ Vgl. CC II.20, (*Philokalie* 23,12).

¹⁰⁶ Ähnlich meint auch Clemens, *Strom.* VI.105: "...die Apostel, die nicht, weil sie auserwählt waren, auf Grund einer ausgezeichneten natürlichen Beschaffenheit Apostel wurden...sondern sie waren imstande, Apostel zu werden, da sie von dem auserwählt waren, der auch das Ende voraussieht." Bereits Hermas erwähnte das Vorherwissen als Grund für die Vorherbestimmung, Hermas, *Der Hirt*, 72.2.

¹⁰⁷ Die Jugendlichkeit wird gewissermaßen als Milderungsgrund zugebilligt, vgl. PA III.1.5. Später nimmt Paulus "die Ansätze zum Ausgangspunkt", vgl. PA III.1.3.

¹⁰⁸ Ein Fragment aus *ComRöm.* I.iii.

2.1 Übersetzung

1. Zum dritten ist das *ausgesondert zum Evangelium Gottes* (Röm. 1,1) zu untersuchen; auch in dem Brief an die Galater sagt der Apostel Ähnliches über sich selbst: *als es aber Gott, der mich vom Mutterschoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, wohlgefällig war, seinen Sohn in mir zu offenbaren* (1,15-16). Dieser Wortlaut wird ergriffen von denjenigen, die nicht verstehen, daß der, der auf Grund des Vorherwissens Gottes vorherbestimmt ist, Ursache dafür ist, daß die vorhererkannten Dinge sich ereignen; und wegen dieses Wortlauts meinen sie, Menschen vorführen zu können, die wegen ihrer Veranlagung und Natur gerettet werden. Es gibt sogar Leute, die die Entscheidungsfreiheit auf Grund derartiger Worte vernichten, und auch das "Abtrünnig sind die Sünder von Geburt an" (Ps. 58,4) anwenden.
- (...)¹⁰⁹

- Wenn wir aber beachten, was in dem Brief, den wir untersuchen, der Prädestination in der Wortfügung vorangeht, werden wir — indem wir zerstören, was die Einfachen hinzieht zur Annahme der Lehre, die Gott der Ungerechtigkeit beschuldigt — Gott verteidigen, der den Diener Jesu Christi, den berufenen Apostel Paulus, vom Mutterschoß an ausgesondert und ihn zum Evangelium Gottes ausgesondert hat. Der Text lautet wie folgt: "Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, nämlich denen, welche nach seinem Vorsatz berufen sind. Denn die, welche er zuvor ausersahen hat, die hat er auch im voraus dazu bestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden: dieser sollte eben der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein. Und die, welche er vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; und die er gerechtfertigt hat, denen hat er auch die Herrlichkeit verliehen" (Röm. 8,28-30).

2. Beachten wir also die Fügung des Gesagten. Denn Gott rechtfertigt, nachdem er zuvor berufen hat, und er hätte die nicht gerechtfertigt, die er nicht berufen hätte. Und er ruft, nachdem er vor dem Rufen vorherbestimmt hat, und er hätte nicht berufen, die er nicht vorherbestimmt hätte. Und für ihn ist das Prinzip der Berufung und der Rechtfertigung nicht die Vorherbestimmung; denn wäre dies das Prinzip der darauf folgenden (Rechtfertigung), so hätten die, welche die absurde Lehre der Naturen vorführen, eine sehr große Überzeugungskraft in ihrer Gewalt. Der Vorherbestimmung geht aber das Vorherwissen voran; denn wie gesagt wird: "die, welche er zuvor gesehen hat, die hat er auch im voraus dazu bestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden".

¹⁰⁹ Ausgelassen wurde Origenes' Auseinandersetzung mit dem Text aus Ps. 58, *Philokalie* 25,1,11-24 (SC. 226, S. 214). Eine buchstäbliche Interpretation dieses Textes ist nach Origenes unerlaubt, da die Fortsetzung des Textes nicht buchstäblich verstanden werden kann. Ps. 58,4ff. kann die gegnerische Auffassung darum nicht begründen.

Gott hat also im voraus seinen Blick auf die Kette zukünftiger Ereignisse gerichtet, und er hat bei irgendwelchen Menschen den Beschluß der Entscheidungs-
 40 dungs-freiheit zur Gottesfurcht gesehen so wie die auf den Beschluß folgende Bewegung auf die Gottesfurcht hin. Und wie sie sich dem tugendhaften Leben völlig ergeben würden, wußte er von ihnen im voraus, er, der das Gegenwärtige kennt und das Zukünftige im voraus weiß. Und die, welche er so vorherer-
 45 kannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu sein.

Es gibt also einen, der der Sohn Gottes ist — er ist das Bild des unsichtbaren Gottes — und ein Bild von ihm, das das Bild des Sohnes Gottes genannt wird. Letzteres ist, meine ich, die menschliche Seele, die der Sohn annahm und die wegen ihrer Tugend zum Bild des Bildes Gottes wurde. Zur
 50 Gleichgestaltung an dieser Seele also, die wir für das Bild des Bildes Gottes halten, hat Gott diejenigen vorherbestimmt, die er wegen seines Vorherwissens von ihnen vorherbestimmt hat.

Man soll nun nicht meinen, daß das Vorherwissen Gottes die Ursache des Zukünftigen ist. Sondern weil es geschehen wird gemäß den eigenen Antrieben
 55 der Täter, darum weiß er (Gott) dies im voraus, er, "der alle Dinge kennt bevor sie eintreten" (Susanna 42). Und weil er alle Dinge kennt, bevor sie eintreten, hat er gewisse Menschen im voraus erkannt und vorherbestimmt, daß sie dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet sein werden; andere hat er als Abtrünnige erkannt. (...) ¹¹⁰

60 3. Keiner sollte jetzt meinen, wir haben das "nach seinem Vorsatz" verschwiegen, da es unserer Argumentation schaden würde. Denn Paulus sagt: "Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, nämlich denen, welche nach seinem Vorsatz berufen sind." Beachte aber, daß der Apostel auch sofort den Grund des 'nach Vorsatz berufen zu sein' gegeben
 65 hat, indem er sagt: "denn die, welche er zuvor ausersehen hat, die hat er auch im voraus dazu bestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden." Und wer müßte eher im Vorsatz Gottes, zum Ruf der Rechtfertigung, aufgenommen werden, als diejenigen, die ihn lieben? Die Aussage "wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, nämlich denen,
 70 welche nach seinem Vorsatz berufen sind", zeigt ganz klar, daß der Grund des Vorsatzes und des Vorhererkennens aus unserer Entscheidungsfreiheit hervorgeht. Denn sie besagt doch soviel wie dies, daß alle Dinge, die zum Guten mitwirken, deswegen mitwirken, weil diejenigen, die Gott lieben, der Mitwirkung würdig sind.

75 Wir wollen aber gleichzeitig die, die das Entgegengesetzte behaupten, befragen; und mögen sie uns auf das Folgende entgegnen: setzen wir voraus, etwas sei in unserer Macht — und dies werden wir zu denen sagen, die die

¹¹⁰ Ausgelassen wird 25,2,24-44 (SC 226, S. 220-222). Origenes behauptet, daß das, was geschieht und wovon Gott weiß, daß es geschieht, nicht notwendigerweise geschieht. Origenes' Argumente stimmen mit den Argumenten im GK und in CC überein; vgl. Anm. 77.

Verfügungsfreiheit aufheben, bis ihnen auf Grund der gegebenen Voraussetzung teilhaftig wird, daß ihre Argumentation nicht richtig ist — . Wenn
 80 es also die Verfügungsmacht gibt, wird Gott dann, wenn er sich der Kette zukünftiger Ereignisse widmet, vorhererkennen, was jedermann, der über die Entscheidungsfreiheit verfügt, auf Grund der Entscheidungsfreiheit tun wird, oder wird er es nicht?

Dazu zu sagen, 'nein, er wird es nicht wissen', ist die Aussage eines Menschen, der den alles umfassenden Geist und die Größe Gottes nicht kennt. Falls
 85 sie aber zugestehen, er werde im voraus erkennen, werden wir sie wiederum fragen: ist etwa — die Entscheidungsfreiheit angenommen — dies, daß er vorhererkannt hat, Ursache dafür, daß das Zukünftige eintreten wird? Oder erkannte er es im voraus, weil es sein wird, und ist das Vorherwissen von dem,
 90 was sich auf Grund der Entscheidungsfreiheit eines jeden ereignen wird, keineswegs Ursache dessen? Es wäre somit möglich, daß der Mensch, der mit Entscheidungsfreiheit geschaffen worden ist, unter solchen Umständen nicht dieses, sondern jenes tue.

2.2 Analyse

Die gegnerische Exegese von Röm. 1,1 (Z. 1-11)

Der Text aus Röm. 1,1 und ein ähnlicher Text aus Gal. 1,15-16 werden, wohl von Gnostikern¹¹¹, angeführt als Belegstelle für ihre Auffassung, daß Menschen wegen irgendeiner Veranlagung oder Natur gerettet werden¹¹². Weil der Text sagt, daß Paulus bereits vor seiner Geburt ausgesondert wurde, liegt die Auffassung nahe, daß Paulus wegen einer (pneumatischen) Natur

¹¹¹ Vgl. z.B. PA II.9.5 (168.14ff.): "...die, die aus der Schule des Markion, Valentinus, und Basilides kommen und behaupten, die Naturen der Seelen seien verschieden."

¹¹² Origenes behauptet, daß den Gnostikern zufolge nicht die Entscheidungsfreiheit, sondern eine bestimmte Natur die Ursache der Auserwählung und der Errettung sei. Was genau die gnostische (valentinianische) Position war, ist in der heutigen Forschung umstritten. Nach L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae: Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, in: W. Eltester, "Christentum und Gnosis", Berlin, 1969, S. 65-97, muß "...der Pneumatiker...sich auf Grund eines freien Willens für Heil oder Unheil entscheiden" (S. 93). Die Valentinianer verstünden "den salvandus nicht als durch himmlische Substanz heilsgesichert...Die Mißdeutung der Gnosis als substanzhafter Heilstheologie geht auf unsachliche Polemik der Kirchenväter zurück" (S. 97). Anders aber E. H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Nashville-New York, 1973: "Those recent scholars...who argue...for the opposite position (that gnostic anthropology presupposes 'free will') are still operating within the framework of the philosophical categories... These categories neither occur in the gnostic texts themselves nor do they reflect the concerns of Valentinian theologians" (S. 112). Die Valentinianer betonten vor allem "pneumatic redemption as recognition of election" (S. 120). "The Valentinians, however, do not wholly deny the efficacy of human will and human choice, at least in the case of the 'many'. They deny it only in the case of the elect, whose redemption is comprehensible to them solely in terms of divine will and choice" (S. 122). Zu dieser Problematik auch E. Norelli, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene*, in: L. Perrone (Hg), "Il cuore indurito del Faraone, Origene e il problema del libero arbitrio", S. 1-30.

und nicht wegen freier Taten ausgesondert wurde. Dieser gnostischen Auffassung liegt aber ein Fehlverständnis zugrunde: die Gegner begreifen nicht, daß die Entscheidungsfreiheit vorhererkannt worden ist und deswegen Ursache für die Aussonderung sein kann.

Einige Gegner behaupten auf Grund dieser Texte sogar, daß es überhaupt keine Entscheidungsfreiheit gebe¹¹³.

Röm. 1,1 läßt sich verstehen auf Grund von Röm. 8,28-30 (Z. 13-26)

Bei der Exegese von Röm. 1,1 ist der Grund der Vorherbestimmung — irgendeine Natur oder die Entscheidungsfreiheit — zur Debatte gestellt. Über den Grund der Vorherbestimmung äußert sich der Text aus Röm. 8,28-30. Auf Grund dieses Textes kann die gnostische Auffassung widerlegt werden. Durch diese Widerlegung kann Gott verteidigt werden, da er nicht auf Grund einer Natur, die er selber geschaffen hat, einige rettet und andere verloren gehen läßt, was ungerecht wäre. Und durch diese Widerlegung werden die Mängel der häretischen Exegese aufgedeckt, so daß die gnostische Lehre ihre Attraktivität für die Einfachen, die angeblich zu ihr hingezogen werden, verliert.

Die Wortfügung von Röm. 8,28-30 (Z. 27-59)

Eine gute Exegese von Röm. 8,28-30 muß die Wortfügung des Textes beachten. Gott rechtfertigt, die er berufen hat, so daß die Berufung Bedingung für die Rechtfertigung ist. Und Gott rechtfertigt, die er vorherbestimmt hat, so daß die Vorherbestimmung Bedingung für die Rechtfertigung ist. Nun ist aber die Vorherbestimmung nicht die endgültige Bedingung für die Berufung und die Rechtfertigung; wäre sie endgültiges Prinzip, hätten die Gegner einen guten Grund zu behaupten, daß die Vorherbestimmung von irgendeiner Natur abhängig sei¹¹⁴. Der Text besagt aber, daß Gott vorherbestimmt, die er zuvor gesehen hat, so daß das Vorherwissen Bedingung für die Vorherbestimmung ist.

Gott hat vor der Schöpfung die zukünftige Entwicklung aller Dinge — die Kette zukünftiger Ereignisse — im voraus gesehen; er weiß, wer sich zum Guten entschließen und demnach gut handeln wird. Die er so

¹¹³ Origenes unterscheidet hier also zwischen der Behauptung, eine bestimmte Natur sei Ursache der Erwählung, und der Verneinung der Entscheidungsfreiheit. Meist setzt er die Auffassung von der naturhaften Verschiedenheit der Seelen aber einer Verneinung der Entscheidungsfreiheit gleich; vgl. PA III.1.8 (206.14ff.): "...Irrgläubige, die von sich aus schon die Entscheidungsfreiheit aufheben; denn sie führen Naturen ein, die verlorengehen...und andere Naturen, die gerettet werden."

¹¹⁴ Falls die Vorherbestimmung endgültiges Prinzip wäre, könnte man nur annehmen, daß ihr eine Wesensverschiedenheit der Naturen der Seelen zugrunde liege. Denn was (vgl. PA II.9.5; 169.12) bliebe sonst noch übrig als anzunehmen, "es ginge dabei regellos und zufällig zu?"

vorhererkannt hat¹¹⁵, hat er dazu vorherbestimmt, zum Ebenbild seines Sohnes gemacht zu werden.

Origenes erläutert, was es bedeutet, zum Ebenbild des Sohnes gemacht zu werden. Gottes Sohn, der Logos, ist das Bild Gottes. Die menschliche Seele, die Christus während der Fleischwerdung annahm, ist wegen ihrer Tugend, auf Grund ihrer Entscheidungsfreiheit also, Bild vom Bild Gottes geworden. Wer sich zum Guten entscheidet, wird, weil Gott das im voraus erkannte, zum Ebenbild der menschlichen Seele Christi, dem Bild des Sohnes, vorherbestimmt. Dieses Vorherwissen, so fügt Origenes hinzu, hebt die Entscheidungsfreiheit nicht auf.

Die Vorherbestimmung geschieht "nach Gottes Vorsatz" (Z. 60-74)

Die Behauptung in Röm. 8,28, Gott habe Menschen nach seinem Vorsatz berufen, dürfte für die bisherige Exegese problematisch sein. Denn sie könnte besagen, daß wer nach dem Vorsatz Gottes berufen worden ist, nicht wegen seiner Entscheidungsfreiheit berufen wurde.

Das "nach seinem Vorsatz" schadet der Exegese jedoch nicht. Denn Paulus stellt im Text auch den Grund des Vorsatzes dar: diejenigen, die Gott lieben und denen alle Dinge zum Guten mitwirken, sind nach dem Vorsatz berufen, *weil* Gott sie zuvor gesehen und wegen dieses Vorherwissens zur Ebenbildlichkeit vorherbestimmt hat.

Es ist außerdem selbstverständlich, daß diejenigen, die Gott lieben, nach Gottes Vorsatz berufen werden; wer denn sonst? Das besagt auch der Text, wenn sie sagt, daß "denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, nämlich denen die nach seinem Vorsatz berufen sind". Dieser Text kann nur so verstanden werden, daß diejenigen nach dem Vorsatz Gottes berufen worden sind, die Gott lieben, *weil* sie Gott lieben und der Mitwirkung aller Dinge zum Guten *deswegen* würdig sind.

Der Irrtum der Gegner beseitigt (Z. 75-93)

Weil die Gegner nicht begreifen, daß die Entscheidungsfreiheit, da sie vorhererkannt wurde, Ursache der Vorherbestimmung ist, haben sie Röm. 1,1 als Unterstützung ihrer Naturenlehre falsch verstanden. Origenes' Befragung der Gegner will zeigen, daß, was sich aus der richtigen Exegese ergibt, als Konzept auch denkbar ist. Sobald die Gegner verstehen, daß die Entscheidungsfreiheit vorhererkannt worden ist und Grundlage für die Vorherbe-

¹¹⁵ Siehe dazu E. Junod, SC 226, S. 88-90. Nach dem von Rufinus übersetzten *Römerbriefkommentar* VII.7-8 unterscheidet Origenes zwei Bedeutungen des Erkennens: eine allgemeine Bedeutung und eine biblische: 'intellektuelles Erkennen' und 'affektives Erkennen': "Connaissance intellectuelle ou connaissance affective? En dernière analyse, Origène n'est pas parvenu à choisir clairement. Au premier sens, tous les hommes sont connus; au second sens, seuls les élus le sont" (SC 226, S. 90).

stimmung sein kann, werden sie die Überlegenheit dieser Argumentation über ihre eigene und die Fehlerhaftigkeit letzterer anerkennen müssen.

Die Gegner sollen zu dem Zweck als Hypothese akzeptieren, daß es Entscheidungsfreiheit gibt — für die Gegner kann die Entscheidungsfreiheit vorerst nicht mehr als eine Voraussetzung sein — ¹¹⁶.

Angenommen, daß es Entscheidungsfreiheit gibt, ergibt sich erstens die Frage, ob Gott die freien Taten im voraus erkannte, als er sich der Kette zukünftiger Ereignisse widmete. Diese Frage muß bejaht werden; nur derjenige, der die Größe des Geistes Gottes mißversteht, könnte sie verneinen. Falls es also Entscheidungsfreiheit gibt, die im voraus erkannt worden ist, ergibt sich zweitens die Frage, ob das Vorherwissen Ursache des Vorhergewußten sein muß oder aber nur erkennt, was sich auf Grund der Entscheidungsfreiheit ereignen wird und keine Ursache des Zukünftigen ist. Weil letzteres denkbar ist, ergibt sich die Möglichkeit, daß der Mensch trotz des Vorherwissens frei bleibt, dieses oder jenes zu tun. Und weil das denkbar ist, läßt sich auch denken, daß Paulus wegen seiner freien Taten ausgesondert wurde¹¹⁷.

3 Kommentar zu *Peri Euches* VI.3-5 und zum Römerbriefkommentar 1-3

Origenes behauptet, daß Gott eine Ordnung (διάρταξις) der Welt zuvor ordnete (προδιατάσσω), nachdem er die zukünftigen freien Taten vorhererkannt hatte. Der Mensch bekommt ein solches Arrangement (κατάταξις) in der Ordnung, daß seine freien Taten der Ordnung nützen und die Ordnung die freien Taten seitens der Vorsehung nach Verdienst bewertet.

Der Begriff τάξις ist für das Verständnis dieser Anordnung und des Arrangements der Entscheidungsfreiheit in der Ordnung grundlegend. *Taxis* verweist auf die Schlachtordnung einer Armee oder die Stelle der Soldaten innerhalb der Schlachtordnung. Der Begriff verweist auch auf die politische Verfassung oder rechtliche Ordnung eines Staates und wurde dann auch für die Andeutung der Ordnung des Alls verwendet¹¹⁸. So behauptet Plato im Schöpfungsmythos des *Timäus*, daß der Schöpfungsakt ein Hervorbringen alles Sichtbaren war, aus der Unordnung zur Ordnung (εἰς τάξιν...ἐκ

¹¹⁶ Offensichtlich unterscheidet Origenes an dieser Stelle nicht mehr zwischen denen, die die Entscheidungsfreiheit verneinen, und denen, die meinen, sie könne den Grund der Aussonderung des Paulus nicht sein; vgl. Anm. 113.

¹¹⁷ Daß es Entscheidungsfreiheit gibt, belegt Origenes in RK 4 mit Matth. 25,21; 25,23; 25,25-27; 25,34-35; 25,41-42. Daß Paulus wegen seiner zukünftigen freien Taten ausgesondert wurde, belegt Origenes mit Röm. 1,1 Gal. 1,15 1. Kor. 9,27; 9,16.

¹¹⁸ Siehe R. Roques, *l'Univers Dionysien, structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954, S. 36-40, und P. van Beneden, *Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie*, in: "Vigiliae Christianae", 23, 1969, S. 161-176, S. 165-166.

της ἀταξίας)¹¹⁹. Ps. Plutarchus bezieht sich auf diese Stelle, als er behauptet, daß die *heimarmene* der göttlichen *taxis* untergeordnet ist: "Schicksalsmäßig sind nur die Folgen desjenigen, das in der göttlichen Ordnung (τῇ θεῷ διατάξει) vorangeht."¹²⁰ Mit dieser Behauptung widerspricht Ps. Plutarchus der stoischen Identifizierung von *heimarmene* und *taxis*, die Chysippus behauptete, als er die *heimarmene* beschrieb als "die natürliche Ordnung (σύνταξις) alles Geschehens, nach der von Ewigkeit her eins dem andern folgt"¹²¹.

Origenes behauptet nun, daß Gott eine *taxis* aufgestellt habe, nachdem er die freien Taten im voraus gesehen hat. Ähnlich wie in PE VI.3-5 behauptet er in PA II.1.2 (107.28), "daß Gott, der Vater des Alls, zum Heil all seiner Geschöpfe nach dem unaussprechlichen Plan seines Wortes und seiner Weisheit das Einzelne so geordnet hat, daß einerseits...all die einzelnen Vernunftwesen...nicht gegen ihre Entscheidungsfreiheit gezwungen werden...und daß andererseits die verschiedenen Bewegungen ihres Wollens sich zur Harmonie einer einzigen Welt in angemessener und nutzbringender Weise zusammenfügen: die einen brauchen Hilfe, die anderen können Hilfe geben...."

Am Anfang, vor der Anordnung der *taxis*, hatte Gott demnach sozusagen unzählige Stückchen eines Puzzles: die zahllosen Bewegungen der freien Vernunftwesen, die, ohne ihnen Abbruch zu tun oder sie zu hindern, zu einer einheitlichen Ordnung zusammengefügt werden mußten und zwar so, daß die freien Taten gleichzeitig auch nach Verdienst bewertet werden. Gottes 'Puzzle' kann an einem Beispiel, das aus einem anderen Kontext stammt (PE XI.4; 323.23ff.), erläutert werden: "Oder nehmen wir den Fall, daß ein Mann, der die zum Leben nötigen Mittel in reichem Maße besitzt und dazu freigebig ist, das Gebet eines Armen hört, der Gott mit einer Bitte um seines Lebens Notdurft anliegt. Es ist nun klar, daß auch dieser die Bitte des Armen als ein Vollstrecker von (Gottes) Vaterwillen erfüllen wird, der zur Zeit des Gebetes den Mann mit dem Betenden zusammengeführt hat, welcher (das Erbetene) gewähren und wegen der redlichen Absicht des um solche Dinge Bittenden diesen nicht übersehen konnte." Das Zusammentreffen dieser beiden Menschen hat Gott also vor der Schöpfung 'arrangiert' und vorher angeordnet, ohne die Entscheidungsfreiheit zu verletzen. Die freien Taten beider waren vorhergesehen und werden gewährt, aber in der Kette der Ereignisse sind sie so eingefügt, daß der Betende seitens der Vorsehung empfängt, was ihm der Kette der Ereignisse gemäß begegnen wird.

¹¹⁹ *Timäus*, 29D-30A.

¹²⁰ Ps. Plutarchus, *De Fato* 573c, siehe Kap. 1, S. 42.

¹²¹ SVF II.1000, siehe Kap. 1, S. 17.

Da Gott die Entscheidungsfreiheit nicht verletzt, war es z.B. auch besser, "daß das Kind Jesus der Nachstellung des Herodes auswich und mit seinen Eltern nach Ägypten floh...als daß...die über Jesus wachende Vorsehung den Herodes an der Ausführung seines Vorhabens, das Kind zu töten, hinderte..." (CC I.66; SC 132: Z. 39ff.). Um des Herodes Willen mußte das 'Puzzle' sozusagen so zusammengefügt werden, daß Jesus nicht starb, ohne daß die Freiheit des Herodes verletzt wurde.

Wegen der Vorstellung von der Anordnung läßt sich die Prädestination, z.B. des Paulus, ohne Widerspruch zur Entscheidungsfreiheit verstehen. Die, die Gott als tugendhaft vorhererkannt hat und die Gott lieben werden, hat er so in die Ordnung der Welt eingefügt, daß ihnen alle Dinge zum Guten mitwirken, und er hat sie dazu prädestiniert, dem Bild seines Sohnes nachgebildet zu werden.

Dieser Konzeption der Anordnung, insbesondere in ihrem Verhältnis zum Vorherwissen, haftet allerdings eine Schwierigkeit an, die sich auf Grund von PE VI.5 folgendermaßen formulieren läßt. Wenn Gott über Josia sagen kann, daß dieser die Fehler seines Vaters nicht nachahmen, sondern "wegen jener begleitenden Mächte" tugendhaft sein und den Altar des Jerobeams zerstören werde, so sind diese Taten von der Ordnung abhängig; denn erst in der Ordnung wird Josia den Altar vorfinden, den er zerstören wird, und außerdem ist sein Verhalten von begleitenden Mächten — also von Gottes Verfügungen bei der Anordnung — abhängig. Wie kann man nun aber verstehen, daß Josias freie Taten *vor* der Anordnung erkannt worden sind, während sie von der Ordnung abhängig sind und demnach wohl erst *nach* der Anordnung erkennbar sein könnten?

Zur Beantwortung vergleichbarer Fragen führten scholastische Theologen im Mittelalter einen Unterschied verschiedener konsekutiver Aspekte des Vorherwissens ein. (1) Gott erkennt alles Mögliche, d.h. alle möglichen Welten, und (2) er erschafft eine dieser möglichen Welten, so daß (3) er weiß, was sich in der von ihm erschaffenen Welt ereignen wird¹²². Gott wußte demnach, was Josia in allen möglichen Ordnungen tun würde, ordnet dann eine dieser Ordnungen an und weiß daraufhin, was Josia in dieser Ordnung tun wird.

Es stellt sich nun die Frage, ob Origenes sich der Schwierigkeiten seiner Konzeption der Anordnung bewußt war und welche Lösung er vorgeschlagen hätte. Obwohl er sich vermutlich dieser Frage nicht bewußt war, läßt sich an ihr präzisieren, wie er sich die vorherige Ordnung gedacht hat, und läßt sich

¹²² Ein solcher Unterschied z.B. bei Duns Scotus, Thomas Aquinas, und Luis de Molina, siehe dazu W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, 1988.

vertreten, daß Gott vor der Anordnung weiß, was Josia in der Anordnung tun wird¹²³.

Origenes' Darstellung in PA II.9, wo er "den Beginn der Schöpfung, soweit die Vernunft ein solches Beginnen des Schöpfergottes denken kann"¹²⁴, betrachten will, bietet einen Anhaltspunkt zur Erläuterung der Anordnung.

Am Anfang hat Gott die Vernunftwesen alle gleich geschaffen, denn "er hatte keinen anderen Grund für das Schaffen als sich selbst, d.h. seine Güte. Da er also selbst der Grund war für das zu Schaffende und in ihm keine Verschiedenheit, keine Veränderlichkeit und kein Unvermögen war, schuf er alle Wesen, die er schuf, gleich und ähnlich, da es für ihn keinen Grund für Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit gab."¹²⁵

Aus freier Entscheidung unterschieden sich die anfangs gleichen Vernunftwesen jedoch voneinander und wurden gut oder böse in dem Maße, in dem ihre Entscheidungsfreiheit sie zum Fortschritt durch Nachahmung Gottes anregte oder sie "durch Trägheit, Überdruß an der Mühe, das Gute zu bewahren, und Abwendung und Nachlässigkeit vom Guten gegenüber dem Besseren"¹²⁶ zum Abfall zog. Als die Vernunftwesen sich durch ein verschiedenes Maß der Entfernung voneinander unterschieden hatten, "hielt Gott es für gerecht, für seine Schöpfung nach ihrem Verdienst, Sorge zu tragen, und er vereinte die Verschiedenheit der Vernunftwesen zur Harmonie *einer* Welt"¹²⁷.

Diese einheitliche Welt, in der überhimmlische Mächte, verschiedene Menschen verschiedenen Völkern angehörig und Unterirdische zusammengefügt wurden, darf — hier wendet Origenes sich gegen die Gnostiker — nicht als ungerecht betrachtet werden. Denn die Mannigfaltigkeit dieser Welt geht auf die Eigenbewegung der Vernunftwesen zurück. Infolge vorangehender Ursachen gibt Gott jedem Wesen nach Verdienst seinen Platz, und die Gerechtigkeit Gottes erscheint, "wenn man von jedem himmlischen, irdischen oder unterirdischen Wesen sagt, es habe in sich selbst Ursachen für die Verschiedenheit, welche der körperlichen Geburt vorausgehen"¹²⁸.

¹²³ Anscheinend meinte Origenes, die Lösung für das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen sei schon die Lösung für das Problem der Vereinbarkeit von vorheriger Anordnung und Entscheidungsfreiheit; vgl. z.B. PE VI.4: "Wenn die Verfügungsmacht eines jeden demnach von Gott erkannt ist, so *leuchtet es*, weil er sie im voraus gesehen hat, *ein*, daß seitens der Vorsehung bestimmt ist, was jeder verdient...." Wohl darum hat Origenes einige problematischen Aspekte der Auffassung von der Anordnung übersehen.

¹²⁴ PA II.9.1 (163.25).

¹²⁵ PA II.9.6 (169.24ff.).

¹²⁶ PA II.9.2 (165.27).

¹²⁷ PA II.9.6 (170.5ff.).

¹²⁸ PA II.9.7 (171.26ff.).

Die Auffassung, daß die Verschiedenheit der Vernunftwesen auf Ursachen vor der körperlichen Geburt zurückgehen, versucht Origenes in II.9.7 auch biblisch zu belegen: "Auch die heilige Schrift scheint mir dieses Geheimnis nicht ganz unerwähnt zu lassen."¹²⁹ Denn nachdem Paulus in Röm. 9,11-13 über Jakob und Esau spricht und schreibt: 'ehe sie geboren waren...habe ich Jakob geliebt, aber Esau gehaßt', entgegnet der Apostel sich selbst: 'Was sollen wir da sagen? Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott? (Röm. 9,14)'. Origenes fährt folgendermaßen fort: "Und um uns einen Anstoß zum Nachdenken und zum Weiterforschen zu geben, inwiefern dies nicht ohne Grund geschehe, antwortet er (Paulus) sich selbst: 'Das sei ferne' (Röm 9,14)."¹³⁰ Obwohl Jakob und Esau also vor ihrer Geburt geliebt und gehaßt wurden, gibt es keine Ungerechtigkeit bei Gott: "Wir müssen", so Origenes, "nur annehmen, daß er (Jakob) auf Grund von Verdiensten eines früheren Lebens von Gott mit Recht geliebt wurde, so daß er auch nach Verdienst dem Bruder vorgezogen wurde"¹³¹.

In PA II.9 unterscheidet Origenes zweierlei Schöpfung. In der ersten Schöpfung schafft Gott, was er schaffen will: die Vernunftwesen. Nachdem die Wesen sich, sozusagen im Intervall zwischen erster und zweiter Schöpfung, von Gott abgewendet und gegenseitig unterschieden haben, fügt Gott sie in der zweiten Schöpfung in einem einheitlichen Kosmos zusammen. Für die Zusammenfügung der zweiten Schöpfung zieht Gott nach PA II.9 die Güte oder Schlechtigkeit, die die Wesen sich im Intervall zwischen erster und zweiter Schöpfung erworben haben, in Betracht.

Diese Auffassung unterscheidet sich jedoch von der Darstellung in PE VI.3-5. Denn nach PE VI.3-5 werden die vorhererkannten zukünftigen Taten der Wesen bei der zweiten Schöpfung in Betracht gezogen. Nach PA II.9 dagegen wird bei der zweiten Schöpfung auf die vorangehenden Ursachen geachtet.

Die verschiedenen Behauptungen in PA II.9 und PE VI widersprechen sich jedoch nicht. Denn an einer anderen Stelle nämlich in PA III.5 erwähnt Origenes sowohl die vorangehenden Ursachen, wie die vorhererkannten Taten der Wesen als Gründe für ihre Einfügung an einer Stelle in der zweiten Schöpfung.

In PA III.5.5 erläutert Origenes die καταβολή, die "Grundlegung" der Welt d.h. die Versetzung der Vernunftwesen von oben nach unten und die Einrichtung der sichtbaren Welt. Auf die Besonderheit dieses biblischen Wortes (Vgl. Matth. 13,35, Luk 11,50, Joh. 17,24, Eph. 1,4) verweist Origenes in seinem *Johanneskommentar*. Er bemerkt, daß dieser Ausdruck "nicht

¹²⁹ PA II.9.7 (170.18).

¹³⁰ PA II.9.7 (170.25).

¹³¹ PA II.9.7 (171.7).

als zufällig hingenommen werden darf", weil "die Heiligen ja auch hätten sagen können 'πρὸ κτίσεως κόσμου' ohne den Ausdruck καταβολή zu gebrauchen"¹³². In der Bibel wird von der καταβολή gesprochen, weil gerade die Versetzung der Vernunftwesen von oben nach unten gemeint ist.

Die καταβολή ist "die Weltordnung Gottes, die er nachträglich angeordnet hat, nachdem er bereits dann, ab Beginn der Welt, vorausgesehen hat, welche ursächlichen Verknüpfungen eintreten würden bei denen, die es verdienten...eingekörpert zu werden..." (276.1ff.). Vor der Grundlegung der Welt waren die zukünftigen Taten der Vernunftwesen also vorhererkannt worden.

Mit seiner Auffassung vom Ursprung der Mannigfaltigkeit der Weltordnung wendet sich Origenes gegen Gnostiker, "die weder verstehen noch bemerken, daß diese Mannigfaltigkeit der Weltordnung auf Grund vorangehender Ursachen, die auf der Entscheidungsfreiheit beruhen, von Gott eingerichtet wurde" (276.6ff.)¹³³. Die vorangehenden Ursachen, die der Grundlegung der Welt vorangehen, bestimmen somit die Verschiedenheit dieser Welt.

In PA III.5.5 erwähnt Origenes beide Gründe für die Einfügung der Wesen in die Ordnung, die er in PA II.9 und PE VI.3-5 gesondert darstellt. Die in PE erwähnte Vorwegnahme der Entscheidungsfreiheit soll PA III.5.5 zufolge im Rahmen der Protologie von PA II.9 verstanden werden. Das Konzept der Anordnung läßt sich demzufolge präzisieren.

Die Anordnung Gottes findet im 'Intervall' zwischen erster und zweiter Schöpfung statt, nachdem die Vernunftwesen sich aus freier Entscheidung von Gott entfernt und sich voneinander unterschieden haben. Daraufhin erschafft Gott die sichtbare Welt und stellt eine Ordnung ein, in der die Wesen so eingefügt werden, wie sie es nach vorangehenden Ursachen und vorhererkannten zukünftigen Taten verdienen.

¹³² ComJoh XIX.xxii.(149).

¹³³ Rufinus' Übersetzung ist wohl durch ein Fragment des Hieronymus, *Ep.* 124.9 zu ergänzen; siehe dazu die Anmerkungen von Görgemanns und Karpp, S. 633, Anm. 25, und S. 635, Anm. 27. Vgl. Crouzel und Simonetti, die das Fragment des Hieronymus teilweise an anderer Stelle (in PA III.5.8) einfügen, vgl. SC 269, S. 111, Anm. 30. Auch wenn Rufinus das Original gekürzt hat, gibt es keinen Grund an der Echtheit der angeführten Sätze zu zweifeln. Aus Hieronymus, *Ep.* 124.9 geht zwar nicht explizit hervor, daß bei der Anordnung der Welt sowohl die vorangehenden Ursachen wie die vorweggenommene Entscheidungsfreiheit verarbeitet wurden; das muß jedoch angenommen werden, um verstehen zu können wie Gott "gegenüber all den verschiedenen Stürzen...angemessene Entscheidungen treffen kann mit Belohnungen für Verdienste und Strafen für Fehlritte...und schließlich alles wieder zu einem Ende zurückbringen kann".

Durch diese Präzisierung der Anordnung ist das oben erwähnte Problem, wie Gott *vor* der Anordnung wissen kann, was sich erst *nach* der Anordnung erkennen läßt, freilich noch nicht gelöst. Origenes hat sich offensichtlich nicht darum bemüht. Diese Frage läßt sich auf Grund seiner Konzeption der Anordnung, wie sie im vorangehenden präzisiert worden ist, versuchsweise beantworten.

Wenn man annimmt, daß Gott das Wesen des Josia, d.h. dessen Güte oder Bosheit nach der ersten Schöpfung völlig durchschaut, könnte angenommen werden, daß er weiß, wie dieses Wesen sich in der Ordnung verhalten wird.

So könnte Gott auch was Paulus betrifft *vor* der Anordnung gewußt haben, wie dieser sich *nach* der Anordnung und von der Ordnung abhängig verhalten wird. Angenommen, daß Gott die Qualität des Wesens des Paulus im Intervall zwischen erster und zweiter Schöpfung durchschaut, könnte er daraus auch — PE VI.5 gemäß — die zukünftige Spannkraft, die Paulus in der Gottesfurcht bewähren wird, ableiten. Auf Grund dieser vorher abgeleiteten und erkannten Spannkraft würde Paulus auch nach Verdienst schon vor der Geburt ausgesondert werden. Gott wüßte dann *vor* der Anordnung, daß Paulus die Spannkraft zunächst fehlanwenden und sich dann bekehren werde, *wenn* er jenes 'Arrangement' in die Ordnung aufnehmen werde, und weiß nach der Anordnung, weil Paulus tatsächlich die Stelle in das Arrangement einnehmen wird, *daß* Paulus sich so verhalten wird¹³⁴.

Allerdings geht Origenes an einer solchen Bestimmung des Vorherwissens Gottes vorbei und sagt nichts Explizites hierüber. Es geht ihm jedoch darum, daß die Behauptung, Gott habe die verschiedenen Vernunftwesen in einer Welt zusammengefügt und bei der Anordnung dieser Welt die vorangehenden Ursachen sowie die vorweggenommenen Taten der Entscheidungsfreiheit in Rechnung gestellt, denkbar ist¹³⁵.

¹³⁴ Daraus ergibt sich die Frage, ob Paulus auch an einer anderen Stelle in der Ordnung hätte arrangiert werden können; siehe dazu S. 117-121.

¹³⁵ Eine vergleichbare, aber besser begründete Konzeption als die des Origenes wurde von Luis de Molina, 1535-1600, ausgearbeitet in: *De Liberi Arbitrii cum Gratia Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*. Der wichtigste IV. Teil wurde übersetzt und eingeführt von A. J. Freddoso, *Luis de Molina, On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, Cornell U.P., 1988. Siehe zu Molina auch W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge...* Molina's Auffassungen werden in der heutigen Philosophie beachtet, bewertet und aufs neue aufgegriffen, siehe W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge...*, S. 268.

Molina unterscheidet drei Aspekte des göttlichen Vorherwissens. Die "natürliche Erkenntnis" Gottes, über die er seinem Wesen nach verfügt, ermöglicht ihm, alle logisch möglichen Ereignisse und Zusammenhänge erkennen zu können. Auf Grund der "freien Erkenntnis" weiß Gott, nachdem er sich zur Schöpfung einer Welt entschlossen hat, was sich in der Welt tatsächlich ereignen wird. Auf Grund der *scientia media*, die in der Mitte zwischen natürlicher und freier Erkenntnis steht, weiß Gott vor der Schöpfung, wie die Entscheidungsfreiheit sich

E EINE UMFASSENDE LEHRE

In diesem abschließenden Paragraphen wird Origenes' Synthese von Freiheit und Vorsehung an Hand von PA III.1.24 dargestellt.

Origenes stellt in PA III.1.24 zwei Pauluszitate nebeneinander, die einander scheinbar widersprechen. Das erste steht in 2. Tim. 2,21, es betont die Entscheidungsfreiheit des Menschen: der Mensch kann auf Grund seiner Freiheit zu einem Gefäß zur Ehre oder zur Unehre werden. Das zweite steht in Röm. 9,21, es betont die Vorsehung Gottes: Gott macht die Menschen zu einem Gefäß zur Ehre oder zur Unehre. Diese beiden Aussagen sind Origenes zufolge nicht als Widerspruch aufzufassen, sondern "man muß beides zusammennehmen und aus beidem eine alles umfassende Lehre entwickeln"¹³⁶. Denn "...weder bewirkt unsere Verfügungsmacht — ohne das (Vorher)wissen Gottes und (ohne) den Gebrauch von dem, was die Verfügungsmacht verdient — , daß jemand (ein Gefäß) zur Ehre oder Unehre

unter gewissen Umständen und Bedingungen entscheiden wird. Gott weiß durch die *scientia media*, was Judas z.B. unter gewissen Umständen tun wird; durch die *scientia media* weiß Gott nicht: unter gewissen Umständen kann Judas p und -p (das ist die "natürliche Erkenntnis", die alle Möglichkeiten umfaßt), sondern weiß Gott: unter diesen Umständen wird Judas p.

Das Verhältnis zwischen Vorherwissen und vorheriger Anordnung wird bei Molina, nach W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge...*, S. 177, folgendermaßen bestimmt: "By knowing what free creatures would do under any possible circumstances, God is, so to speak, able to construct a possible world containing certain circumstances caused directly by God, decisions wrought by the free creatures God wills to create, and further circumstances brought about by the free decisions of creatures. By means of His middle knowledge, God is able to construct a possible world which is within His power to actualize and which is consonant with His will. By taking into account the free decisions of creatures in His planning, God is willing to actualize a certain world does not violate the freedom of creatures in that world, though he knows with certainty what they will do."

Molina und Origenes stimmen darin überein, daß Gott das Vorherwissen anwendet zur Einstellung einer Welt, in der die Entscheidungsfreiheit eingefügt wird, ohne sie zu verletzen. Allerdings ist Molina präziser als Origenes, aber gerade die präzisere Darstellung Molinas zeigt, daß sich Origenes' Auffassung, Gott wisse vor der Anordnung, was Paulus in der Anordnung tun werde, der Logik nach verteidigen läßt.

Wie Molina behauptet Origenes, daß Gott alle Ereignisse in der Welt durchdenkt. In GK 8 sagt Origenes, daß Gott vor der Schöpfung der Welt alle zukünftigen Dinge durchdacht hat. Wie aus GK 9 hervorgeht, durchdenkt Gott auch alle Möglichkeiten, die nicht verwirklicht werden. Origenes erläutert jedoch nicht (und daraus besteht das Wesentliche der molinistischen Position der *scientia media*), ob Gott während er das Zukünftige durchdenkt zugleich auch weiß, was alles noch möglich sei; oder ob Gott erst alle möglichen Welten durchdenkt, daraufhin eine Welt erschafft und dann weiß, was sich ereignen wird. Ersteres liegt der Argumentation des Origenes näher, denn nach GK 8 durchdenkt Gott alles Zukünftige und sieht er, was sich (tatsächlich) ereignen wird.

¹³⁶ PA III.1.24 (243.8ff.).

wird, noch macht Gottes Verfügungsmacht allein jemand (als Gefäß) zur Ehre oder Unehre, wenn sie nicht, gleichsam als Materie für den Unterschied (der Gefäße), über unsere Gesinnung verfügt, die entweder zum Besseren oder Schlechteren hinneigt"¹³⁷.

In diesem Satz wird Origenes' Synthese von Freiheit und Vorsehung äußerst knapp dargestellt. Einerseits macht unsere Verfügungsmacht allein uns nicht zu einem Gefäß zur Ehre oder Unehre. Denn die Verfügungsmacht ist abhängig von dem, was Gott über sie im voraus weiß und von dem, was Gott (auf Grund seines Vorherwissens) nach Verdienst für die Verfügungsmacht vorher angeordnet hat. Erst durch den Gebrauch des von Gott nach Verdienst Angeordneten — die begleitenden Mächten, die (un)erhörten Gebete, die Umstände, in denen wir uns befinden — ist die Verfügungsmacht fähig, zu einem Gefäß zur Ehre oder zur Unehre zu werden.

Andererseits macht auch Gottes Verfügungsmacht allein den Menschen nicht zu einem Gefäß zur Ehre oder zur Unehre. Gott bestimmt die Umstände, innerhalb derer die Verfügungsmacht selbsttätig ist, weil er sie im 'Arrangement' der Welt einordnet. Gott verfügt jedoch nicht über die menschliche Verfügungsmacht. Gott kann darum einen Menschen zu einem Gefäß zur Ehre machen, indem er den Menschen mit seinen Anordnungen gleichsam knetet. Der 'Ton' aber, den Gott zum kneten braucht, ist die menschliche Verfügungsmacht; wenn diese sich zum Schlechten hinneigt, kann Gott aus ihr kein Gefäß zur Ehre machen.

Origenes ist also der Ansicht, daß Freiheit und Vorsehung zusammenwirken. Gott bestimmt alle Ereignisse der Welt. In die Freiheit der Wesen greift er dabei nicht ein, da er, nachdem er vorherweiß, wie sich die Menschen in ihrer Entscheidungsfreiheit verhalten werden, die Ereignisse daraufhin einstellt. Er ordnet an, was die Handlungen der Entscheidungsfreiheit verdienen und fügt sie so in eine Anordnung ein. Freiheit und Vorsehung sind somit interdependent. Die Entscheidungsfreiheit ist von der Anordnung abhängig. Denn erst in der Anordnung wird Paulus z.B. zunächst Christen verfolgen und sich daraufhin bekehren. Darum ist es von der Anordnung, d.h. der Vorsehung abhängig, ob Paulus ein Gefäß zur Ehre werden wird. Die Anordnung ist aber auch von der Freiheit abhängig, denn auf die vorhererkannte Freiheit, über die Gott nicht verfügt, wird die Anordnung eingestellt; die Freiheit ist der Anordnung demnach gewissermaßen vorgegeben. Darum ist es von seiner Freiheit abhängig, ob Paulus ein Gefäß zur Ehre werden wird.

Mit dieser Deutung hat Origenes versucht, eine umfassende Lehre von Freiheit und Vorsehung zu entwickeln. Zur Entwicklung einer solchen synthetischen Lehre wird er von der Schrift, und zwar von den scheinbar wider-

¹³⁷ PA III.1.24 (243.10ff.).

sprüchlichen Aussagen des Paulus in 2. Tim. 2,21 und Röm. 9,21, angeregt. Auch in der Ausarbeitung seiner Lehre denkt Origenes von der Bibel aus.

Gerade weil die Bibel Origenes' Ausgangspunkt ist, verteidigt er die Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen, da beide in der Schrift belegt sind¹³⁸, müssen sie vereinbar sein. Auch bei seiner Darstellung der Anordnung auf Grund des Vorherwissens führt Origenes Schriftstellen an. Daß Paulus z.B. gerade auf Grund von zukünftigen freien Taten ausgesondert worden war, versucht er durch Schriftstellen zu begründen¹³⁹. Und sogar seine am meisten spekulativen Auffassungen — von den 'vorangehenden Ursachen', die das Leben in dieser Welt bedingen, und der Versetzung der Vernunftwesen von oben nach unten — will Origenes mit Andeutungen aus der Schrift belegen¹⁴⁰. Gerade weil Origenes von der Schrift ausgeht und sich an sie gebunden weiß, entwickelt er eine Lehre, die anders aussieht als die der griechischen Philosophen¹⁴¹.

Diese Lehre jedoch, mit deren Hilfe Origenes ein Zusammenspiel von Freiheit und Vorsehung und eine Interdependenz von freien Taten und vorheriger Anordnung konstruiert, ist problematisch. Denn das Gleichgewicht der unterschiedlichen Aussagen, die er in seiner Lehre zusammenbringen will, ist nicht sehr stabil.

Origenes hält Freiheit und Vorsehung im Gleichgewicht durch seine Auffassung, Vorsehung und Freiheit seien interdependent, und diese Auffassung entzieht sich der Frage, ob der Anordnung oder der Freiheit Priorität zukommt. Origenes will diese Frage wohl nicht beantworten oder aber: er beantwortet die Frage eben durch die Behauptung der Interdependenz von Freiheit und Vorsehung. Geht man jedoch bei der Beurteilung von Origenes' Versuch, Freiheit und Vorsehung zusammenzubringen, von der Frage nach der Priorität aus, so muß wohl daraus geschlossen werden, daß die Priorität der Vorsehung zukommt und daß die Priorität der Vorsehung impliziert, daß die vorherige Ordnung unsere freien Taten in dieser Welt beeinflusst, so daß die Interdependenz, die Origenes behauptet, — die Anordnung ist von der Freiheit abhängig (und umgekehrt), aber die Anordnung läßt die zukünftige Freiheit unberührt — durchbrochen wird.

Origenes spricht von einer Interdependenz, weil Gott vor der Ordnung erkennt, wie Paulus sich in dieser Ordnung verhalten wird und die Ordnung darauf einstellt. Eine solche Interdependenz läßt sich denken¹⁴². Doch auch

¹³⁸ Siehe S. 69 und 82, Anm. 43 und 59.

¹³⁹ Siehe RK 1-3 und S. 110, Anm. 117.

¹⁴⁰ Siehe S. 114 bezüglich Jakob und Esau (PA II.9.7.) und S. 115 bezüglich der καταβολή.

¹⁴¹ Siehe dazu Kap. 3.

¹⁴² Siehe S. 116, vgl. Anm. 134.

in dieser Vorstellung ist das tatsächliche Verhalten des Paulus von der Ordnung abhängig und wird durch sie beeinflusst. Denn Gott erkennt das zukünftige Verhalten des Paulus in *dieser* Welt, die er auch erschafft. Würde er eine andere Welt erschaffen, so würden die freien Taten des Paulus unter den anderen Umständen — ohne Eingriff in seine Freiheit — anders ausfallen. Sind Paulus' freie und vorherkannte Taten also Taten in *dieser* Weltordnung während es auch andere geben könnte, so beeinflusst die Ordnung die menschlichen freien Taten¹⁴³.

Freilich, auch wenn der Vorsehung bei der Ordnung Priorität zukommt und sie die freien Taten beeinflusst, so muß das die Freiheit nicht aufheben. Origenes könnte auch in diesem Fall darauf bestehen, daß es ein Zusammenspiel von Freiheit und Vorsehung gibt. Einiges an seiner Darstellung, z.B. über die zukünftige Erhörung der Gebete, müßte unter Anerkennung der Priorität der Vorsehung jedoch anders aussehen. Man könnte noch daran festhalten, daß Gott die zukünftigen Gebete bereits vor der Schöpfung erwägt, weil er vor der Anordnung weiß, wie wir in der Anordnung beten werden. Dem müßte man aber hinzufügen, daß die vorhererkannten Gebete Gebete sind, die in *dieser* Ordnung ausgesprochen werden, und davon abhängig sind, daß Gott diese und nicht eine andere Ordnung anordnet.

Origenes hat versucht, Freiheit und Vorsehung auf Grund der Anordnung Gottes zu vereinen. Gott habe vor der Schöpfung bereits gesehen, wie die Vernunftwesen sich verhalten werden und habe auf Grund seines Vorwissens eine Welt angeordnet in der die vorhererkannte Freiheit der Vernunftwesen so eingefügt wird, daß sie nicht verletzt wird und daß sie durch den Gebrauch des Angeordneten zum 'Gefäß zur Ehre' werden kann.

¹⁴³ So behauptet es z.B. Luis de Molina (Vgl. Anm. 135). Gott kann nach Molina mehrere Ordnungen, in denen wir verschieden (aber immerhin frei) handeln würden, anordnen. Siehe W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge...*: "In the final analysis, the act of predestination is simply God's creating one of the world orders known to Him via His middle knowledge (S. 203)...On Molina's view, we might say that it is up to God whether we find ourselves in an order in which we are predestined, but that it is up to us whether we are predestined in the order in which we find ourselves" (S. 204).

Zur Beeinflussung der Freiheit durch die vorherige Anordnung ist allerdings Folgendes zu bemerken. Das Problem ist nicht, daß die Verfügungen der Vorsehung uns beeinflussen, etwa wie äußere Umstände uns beeinflussen. Mit einer solchen Beeinflussung rechnet Origenes ja auch, wenn er z.B. in PA III.1.24 impliziert, die Freiheit sei der 'Ton', aus dem Gott Gefäße 'knetet'. Das Problem ist die Beeinflussung durch *vorherige* Verfügungen. Die Frage ist, ob Gott die Freiheit im voraus erkennen und einordnen kann, ohne daß durch die *vorherige* Anordnung die Freiheit beeinflusst wird. Die — im Kommentar zu PE und RK — entwickelte Antwort ist: Gott kann bereits vor der Anordnung wissen, wie ich mich in der Anordnung verhalten werde, ohne mein Verhalten zu beeinflussen. Hier muß jedoch hinzugefügt werden, daß vorausgesetzt ist, daß Gott auch *diese* Anordnung schafft. Daß Gott eben diese und keine andere Anordnung schafft, beeinflusst aber meine Freiheit (die sich in einer anderen Anordnung anders auswirken würde).

Diese 'umfassende Lehre', durch die sich die beiden Aussagen des Paulus zusammenbringen lassen, ist nicht an allen Stellen schlüssig, obwohl die Richtung, in der Origenes eine umfassende Lehre gesucht hat, trotz der Einwände nicht unbedingt in eine Sackgasse führen muß. So aber wie Origenes seine Lehre der Interdependenz von Freiheit und Vorsehung auf Grund der Anordnung vertritt, so soll sie im folgenden Kapitel mit den Auffassungen der Philosophen verglichen werden.

KAPITEL DREI
ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT UND VORSEHUNG
BEI ORIGENES
UND DEN GRIECHISCHEN PHILOSOPHEN

Auf Grund seiner Konzeption der Anordnung hat Origenes versucht, die Freiheit und die Vorsehung in einer Lehre zusammenzubringen. Gott erkennt die Freiheit der Vernunftwesen im voraus und stellt die Weltordnung auf die 'vorangehenden Ursachen' und die vorhererkannten freien Taten der Vernunftwesen ein. Diese Lehre ist freilich, wie im zweiten Kapitel erläutert wurde, mit einigen Schwierigkeiten behaftet. Trotz dieser Schwierigkeiten wird die Lehre des Origenes im folgenden mit den Auffassungen der Philosophen, wie sie im ersten Kapitel dargestellt wurden, verglichen.

Dieser Vergleich wird im folgenden in drei Paragraphen untergliedert. In diesen Paragraphen werden nacheinander Origenes' Auffassungen von dem Begriff der Entscheidungsfreiheit (A), von der Weltordnung (B) und von dem Zusammenspiel von Freiheit und Vorsehung (C) mit den entsprechenden Auffassungen der griechischen Philosophen verglichen.

Im ersten Paragraphen werden die Auffassungen von der *Entscheidungsfreiheit* miteinander verglichen. Im Gegensatz zu den griechischen Philosophen seiner Zeit verneint Origenes weder die Ursachenkette, noch behauptet er die Unabhängigkeit der Freiheit von vorangehenden Ursachen. Denn im Gegensatz zu den griechischen Philosophen will Origenes nicht verteidigen, daß der Mensch sein zukünftiges Verhalten frei planen kann, sondern er betont nur die Verantwortlichkeit des Menschen für seine eigenen (Fehl)-Taten. Zu diesem Zweck ist es nicht nötig, die freien Taten aus einer Kette der Ereignisse auszusondern (A.1,2), sondern sie können — wie im Beweis zur Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen — einer Kette von Ereignissen zugeordnet werden (3). Die von der zeitgenössischen Philosophie sich unterscheidende Prägung der Entscheidungsfreiheit bei Origenes läßt sich an Hand seiner Darstellung über den menschlichen Kampf gegen die Dämonen gleichsam illustrieren (4).

Die Entscheidungsfreiheit gehört einer Kette von Ereignissen an, aber nach Origenes wird sie dadurch nicht gefährdet. Denn die Kette wird bei der Anordnung auf die vorhererkannten freien Taten der Vernunftwesen eingestellt. Die Auffassung von der *Weltordnung* wird im zweiten Paragraphen mit der stoischen und der platonischen Philosophie verglichen (B.1,2). Wie die Stoiker behauptet Origenes eine Ereigniskette, in der sich nichts zufällig

ereignet. Im Unterschied zur Stoa behauptet Origenes jedoch, daß die Freiheit sich nicht der Ursachenkette anpassen müsse, sondern daß dagegen die Kette auf die vorhererkannte Freiheit eingestellt würde (2). Origenes vertritt wie die Platoniker ein Vorleben der Vernunftwesen. Das Leben der Vernunftwesen in dieser Welt wird durch 'vorangehende Ursachen' vor der Geburt bedingt. Das Leben der Vernunftwesen ist bei Origenes, anders als im Platonismus, nicht nur von vorangehenden Ursachen abhängig: nebst dem Vorleben werden auch die zukünftigen freien Taten der Wesen bei der Anordnung in Rechnung gestellt (3). Im Unterschied zu den Platonikern seiner Zeit und zu Alexander von Aphrodisias vertritt Origenes keine zwei- oder dreifach gestufte Vorsehung. Origenes zufolge gibt es eine einheitliche Vorsehung Gottes, die alle Vernunftwesen bei der Anordnung entsprechend des Verdienstes ihres Vorlebens und ihrer zukünftigen Taten im Gefüge der Welt einordnet (4).

Auf Grund der Anordnung der Welt entsteht bei Origenes ein *Zusammenspiel von Freiheit und Vorsehung*. Darauf konzentriert sich der dritte Paragraph. Durch die Behauptung eines Zusammenspiels von Freiheit und Vorsehung unterscheidet Origenes sich von den Gnostikern und von den griechischen Philosophen. Zwar übernahm Origenes philosophische Konzepte um die gnostische Theologie exegetisch und systematisch überbieten zu können, durch die Behauptung eines Zusammenspiels von Gott und Mensch unterscheidet er sich aber von den griechischen Philosophen wie von den Gnostikern (C.1). Im Zusammenspiel von Gott und Mensch versucht Gott die freien Wesen durch seine Anordnungen zu verbessern und zu sich zurückzuführen; die freien Wesen können sich aber auch gegen Gott entscheiden. Aus Gottes Vorhaben, die Vernunftwesen zu sich zurückzuführen, und der Entscheidungsfreiheit der Vernunftwesen geht eine Interaktion zwischen Gott und den Wesen hervor (2). Durch diese Interaktion sieht das Verhältnis Gottes zur Welt bei Origenes anders aus als bei den griechischen Philosophen und den Gnostikern (3).

A DIE ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT

1 Die Entscheidungsfreiheit bei Origenes

Origenes beantwortet die in PA III.1.1 gestellte Frage, was die Entscheidungsfreiheit ist, in PA III.1.5 mit der Aussage, "daß das, was von außen kommt nicht in unserer Macht ist, daß es jedoch unsere Sache ist, es so oder anders zu verwenden, da wir die Vernunft heranziehen können, als beurteilende Instanz, die abwägt, wie wir diesem oder jenem, das von außen kommt, zu begegnen haben". Der Mensch wird demnach von keinerlei äußeren Ursachen zu Handlungen gezwungen und ist in seinem Tun und Treiben nicht determiniert. Er bestimmt seine Taten selbst, da die Vernunft

die Vorstellungen, die von äußeren Ereignissen herrühren, "beurteilt, und die einen verwirft, die andern annimmt, damit das Lebewesen letzteren gemäß gelenkt werde"¹.

Der Bereich der Entscheidungsfreiheit wird somit auf das Verhalten gegenüber den Vorstellungen eingeschränkt. Frei sind unsere Reaktionen auf Ereignisse, die uns als Vorstellungen präsent werden, und selber nicht in unserer Macht stehen.

Der Mensch wird von der Natur der Vernunft her zur Beurteilung der Vorstellungen befähigt, denn "in der Vernunft sind Ansätze vorhanden, das Gute und Schlechte zu schauen"². Damit er auf Grund der *a priori* Möglichkeit, das Gute und das Schlechte zu unterscheiden, das Schlechte auch tatsächlich ablehnt, braucht der Mensch Bildung durch Lehrsätze und Einübung dieser Lehrsätze. Er ist zwar auch dann verantwortlich für seine Taten, wenn er das Wissen nicht aufnimmt, aber erst durch die intellektuelle Ausbildung der Vernunft ist der Mensch in der Lage, die Vorstellungen, die ihn zum Schlechten verlocken, beharrlich abzulehnen³.

Die Vernunft, die die Entscheidungsfreiheit möglich macht, ist zugleich die Norm für freie Entscheidungen. Denn so wie der Mensch von der Vernunft her zum Wissen von Gut und Böse befähigt wird, soll er sich auch an die Erkenntnisse der Vernunft gebunden wissen. Der Mensch unterliegt ethischen Urteilen, denn die Fähigkeit, Vorstellungen beurteilen zu können, ist mit dem Auftrag, das Gute zu wählen und das Böse zu meiden, verknüpft⁴. Da die Norm für freie Entscheidungen dem Menschen vorgegeben ist, stellt Origenes die Entscheidungsfreiheit nicht dar als eine Freiheit, seine Lebensziele nach Belieben zu setzen: nicht eine Freiheit der Lebensplanung wird behauptet, sondern die Möglichkeit, sich in dieser Welt, die bei Origenes vor allem als eine Versuchung dargestellt wird⁵, nicht zum Schlechten verführen zu lassen. Entscheidungsfreiheit ist bei Origenes die Freiheit, sich für das Gute zu entscheiden.

Dieser ethische Imperativ bildet allerdings keine Einschränkung der Entscheidungsfreiheit, denn es bleibt dem Menschen möglich, das Gute nicht zu wählen. Wählt der Mensch jedoch nicht das Gute, gerät er zu sich in Widerspruch, weil er die Vernunft, die ihm die Entscheidungsfreiheit ermöglicht, unvernünftig zur Wahl des Schlechten anwendet.

¹ PA III.1.3 (197.10-11).

² PA III.1.3 (197.12-13).

³ PA III.1.4.

⁴ PA III.1.3: "Wenn wir das Gute und Schlechte gesehen haben und, diesen Ansätzen folgend, das Gute wählen und das Schlechte meiden, sind wir lobenswert, wenn wir uns dem Tun des Guten hingeben, tadelnswert aber, wenn wir das Gegenteil tun" (197.13ff.).

⁵ PA III.2-3, siehe A.4, vgl. PE XXIX-XXX.

Das Schlechte zu wählen, wofür der Mensch sich anfangs selbst entscheidet, läuft auf Fremdbestimmung hinaus, während nur die Wahl des Guten dem Menschen die Selbstbestimmung gewährt. Am deutlichsten wird dies in Origenes' Darstellung vom Kampf gegen die feindlichen Mächte in PA III.2-3. Wenn wir zu sündigen anfangen, weiten die feindlichen Mächte unsere Sünden aus, und am Ende sind sie es, die unsere Bewegung bestimmen: "wir Menschen bieten dabei die Ansatzpunkte und die Anfänge der Sünden, die feindlichen Mächte aber dehnen sie aus in die Breite und Länge und, wenn es möglich ist, über alle Grenzen."⁶ Auch aus der Darstellung von PA III.1.2-5 geht hervor, daß eine Selbstbestimmung zum Bösen sich zur Fremdbestimmung verkehrt. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen besteht darin, daß er nicht wie Holz und Steine von außen her bewegt wird, sondern daß er sich aufgrund der Vernunft selbst bewegt. Benutzt der Mensch die Vernunft jedoch nicht oder nur schlecht, sofern er die Verlockungen zum Bösen nicht ablehnt, so bewegt er sich trotzdem wie Holz und Steine, wie wenn er von außen her bewegt wird, da er den Anstößen zur schlechten Bewegung keinen Halt zuruft⁷. In dem Fall läßt er seine Bewegung also von außen her und d.h. fremdbestimmt sein; allerdings hat er sich für die Fremdbestimmung selbst entschieden und ist dafür verantwortlich.

Der Mensch bestimmt seine Bewegungen also immer selbst; aber erst, wenn er sich seinem Logos gemäß entscheidet, so daß er die Entscheidungsfreiheit nicht durch die Entscheidung zum Bösen verneint, verkehrt die Selbstbestimmung nicht zur Fremdbestimmung.

2 Die Entscheidungsfreiheit bei Origenes, Alexander von Aphrodisias und den Mittelplatonikern

In Origenes' Auseinandersetzung mit der Entscheidungsfreiheit gibt es keine anti-stoische Polemik, die die Verteidigung der Entscheidungsfreiheit bei Alexander und den Mittelplatonikern weitgehend bestimmte. Diese versuchten die Entscheidungsfreiheit gegen die stoische Auffassung von einer Ursachenkette zu sichern, zu dem Zweck behaupteten sie erstens, daß es keine unverbrüchliche Ursachenreihe gibt, und zweitens, daß die freien Taten des Menschen nicht durch vorangehende Ursachen bedingt sind.

So stellte Alexander die Ursachenreihe in Frage, als er die *heimarmene* der Natur gleichstellte und nebst der *heimarmene* auch den Zufall und die Vernunft als wirkende Ursachen anerkannte⁸. Die Mittelplatoniker begrenzten den Einfluß der *heimarmene*; sie bestimme nur die Folgen des Vorange-

⁶ PA III.2.2 (248.2ff.). Siehe über den Kampf gegen die Mächte A.4.

⁷ PA III.1.5.

⁸ Siehe Kap. 1, S. 32.

henden, das selber nicht von der *heimarmene* bestimmt werde⁹. Die Entscheidungsfreiheit gehört den Mittelplatonikern zufolge zum Vorangehenden, sie wird folglich nicht durch vorangehende Ursachen bedingt¹⁰; Alexander erklärte die Unabhängigkeit der Entscheidungsfreiheit von vorangehenden Ursachen durch die Aussage, daß der Mensch über seine zukünftigen Taten nachdenkt und die Vernunft sich in diesen Überlegungen als Anfang und Grund menschlicher Handlungen zeigt, so daß der Mensch über den Anfang seines Handelns in sich selbst verfügt¹¹.

Im Gegensatz zu Alexander und den Platonikern bemüht Origenes sich jedoch nicht darum, eine Ursachenreihe zu verneinen, und es kommt ihm auch nicht darauf an, die Unabhängigkeit der Freiheit von vorangehenden Ursachen zu behaupten.

Wenn Origenes in GK 1 den *topos* der *heimarmene* erwähnt, ist nicht eine unverbrüchliche Ursachenreihe, sondern das astrologische Schicksal gemeint. Seine Gegner sind nicht die Stoiker, die wegen ihrer Auffassung, es ereigne sich nichts ohne Ursache, angeblich den Determinismus vertreten, sondern seine Gegner sind die astrologischen und theologischen Deterministen und die Gnostiker; die einen, weil sie meinen, daß alle zukünftigen Ereignisse durch die Wirkung der Gestirne oder durch Gottes Vorsehung schon feststehen, die anderen, weil sie die Entscheidungsfreiheit durch ihre Naturenlehre aufheben¹². Es geht Origenes gegenüber diesen Gegnern nicht darum, die lückenlose Ursachenkette zu bestreiten.

Für Alexander und die Platoniker war die Verneinung einer Ursachenkette und die Begründung irgendeiner Ursachenlosigkeit gegen die Stoiker eine *conditio sine qua non* für die Verteidigung der Entscheidungsfreiheit. Mehrmals behauptet Origenes unbefangen, daß es eine Kette zukünftiger Ereignisse (εἶρμος τῶν ἐσομένων) gäbe¹³ und sich nichts ohne Ursache ereigne¹⁴. Dementsprechend versucht Origenes auch nicht, eine Unabhängigkeit der Entscheidungsfreiheit von vorangehenden Ereignissen zu verteidigen. Origenes sichert die Entscheidungsfreiheit, um die Verantwortlichkeit des Menschen behaupten zu können. Der Mensch ist dafür verantwortlich, wie er Ereignissen begegnet. Zu diesem Zweck braucht er die

⁹ Siehe Kap. 1, S. 42.

¹⁰ Siehe Kap. 1, S. 43.

¹¹ Siehe Kap. 1, S. 35.

¹² In PE polemisiert Origenes gegen diejenigen, die meinen, wegen des Vorherwissens und der Vorherbestimmung Gottes sei das Beten sinnlos. Im GK gegen astrologische Deterministen so wie gegen diejenigen, die meinen, Freiheit und Vorherwissen seien unvereinbar. Im RK gegen Gnostiker und ihre Naturenlehre. Siehe zur Verneinung der Entscheidungsfreiheit durch die gnostische Lehre Kap. 2, Anm. 112.

¹³ PE VI.3, RK 2, RK 3.

¹⁴ GK 8.

Entscheidungs-freiheit nicht aus einer Kette der Ereignisse auszugrenzen, und es können freie Taten mit vorangehenden Ereignissen verknüpft sein, solange nur die Freiheit, vorangehende Ereignisse so oder anders zu verwenden, gesichert ist¹⁵.

Alexander und den Platonikern reichte eine solche Verteidigung der Entscheidungsfreiheit nicht. Alexander geht es z.B. um eine unbedingte oder absolute Entscheidungsfreiheit des Menschen, dessen Handlungen in seinem Denken und Überlegen ihre Anfänge und Gründe haben¹⁶. Die freien Taten des Menschen können demnach von vorangehenden Ereignissen völlig unabhängig sein und sollen wohl unabhängig sein, weil Alexander fürchtet, daß eine Verknüpfung aller Ereignisse die Entscheidungsfreiheit auf stoische Weise gefährden würde, weil in dem Fall auch die freien Taten von vorangehenden Ereignissen (mit)bestimmt würden.

Diese Unterschiede bezüglich ihrer Auseinandersetzungen mit der Entscheidungsfreiheit lassen sich in einem Vergleich von Origenes mit Alexander, dann mit den Mittelplatonikern, zeigen.

Wie im Kommentar zu PE VI.1-2 und PA III.1.2-5 bereits dargestellt wurde, verteidigt Origenes die Entscheidungsfreiheit mit Argumenten, die auch Alexander anführt, während er in der Bestimmung unserer Entscheidungsmacht vor allem mit Epiktetus übereinstimmt. Die Übereinstimmung mit Alexander scheint sich auf den ersten Blick nicht allein auf die Verteidigung, daß es Entscheidungsfreiheit gibt, zu beschränken¹⁷. Denn Origenes und Alexander stimmen auch in manch anderer Hinsicht überein.

Nach Alexander steht das in unserer Macht, dessen Gegenteil auch in unserer Macht steht¹⁸. Das ähnelt Origenes' Auffassung, nach der wir über die Beurteilung der Vorstellungen verfügen, denen wir zustimmen oder die wir ablehnen können, was zu dieser oder einer entgegengesetzten Handlung führt¹⁹.

Deutlicher noch zeigt sich eine Übereinstimmung zwischen Origenes und Alexander, wenn letzterer behauptet, alle seien sich darüber einig, "daß der Mensch von Natur aus dies im Unterschied zu den anderen lebenden Wesen

¹⁵ Vgl. GK 11.

¹⁶ Vgl. Kap. 1, S. 35.

¹⁷ Vgl. dazu H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, S. 284/5: "Die Ähnlichkeit mit Epiktet geht erstens recht weit, wovon man sich überzeugen kann, indem man z.B. *Dissert.* I,12,32ff., II,18,23, III,8, *Enchirid.* 6 vergleicht, und noch viele andere Stellen könnten genannt werden. Noch größer aber ist die Ähnlichkeit mit Alexander von Aphrodisias." Mit Alexander stimmt Origenes überein in der Argumentation zur Verteidigung der Entscheidungsfreiheit. Bei der Beantwortung der Frage, was die Entscheidungsfreiheit ist, ist die Übereinstimmung mit Epiktetus aber größer.

¹⁸ *De Fato* XII, siehe Kap. 1, S. 34.

¹⁹ PA III.1.3.

auch noch hat: daß er nicht so wie sie den Vorstellungen folgt. Er hat aber von Natur durch seine Vernunft die Urteilsfähigkeit über die Vorstellungen, die auftauchen und etwas als wählenswert darstellen."²⁰ Gleichfalls behauptet Origenes, daß der Mensch die Vorstellungen beurteilt, und auch er sieht den Unterschied zwischen Menschen und Tieren darin, daß Menschen im Gegensatz zu Tieren über Vorstellungen entscheiden, weil sie über die Vernunft verfügen²¹.

Die Übereinstimmung zwischen Origenes und Alexander wird aber entscheidend durchbrochen, sobald Alexander seinen technischen Unterschied zwischen Vorstellungen und Überlegungen einführt. Vorstellungen und Überlegungen sind beides 'Erscheinungen'. Vorstellungen erscheinen dem Menschen aber von außen her und Überlegungen erscheinen ihm durch seine vernünftige Aktivität. Die Überlegungen der Vernunft sind wegen ihrer Herkunft den Vorstellungen nicht gleichzusetzen. Nicht alles, was erscheint, ist eine Vorstellung, behauptet Alexander, denn auch Überlegungen erscheinen uns, und sie haben "den Grund des Erscheinens in einer vernünftigen Auseinandersetzung. Keiner würde das noch Vorstellung nennen"²².

Einen solchen Unterschied gibt es bei Origenes nicht. Im Gegensatz zu dem Unterschied, den Alexander macht, erläutert Origenes in PA III.2.4 z.B., daß auch "die Gedanken, die aus unserem Herzen kommen", wie Vorstellungen beurteilt werden sollen. Diese Gedanken haben einen dreifachen Ursprung, so belegt Origenes an Hand der Schrift. Sie rühren von uns selbst, von den feindlichen Mächten oder von Gott und den heiligen Engeln her. Diese Gedanken sind aber nichts, "als nur eine Erregung und ein Antrieb, der uns entweder zum Guten oder zum Bösen lockt". Sie müssen wie die Vorstellungen von der Vernunft beurteilt werden²³.

Alexander zufolge beurteilt die Vernunft nicht nur die 'Erscheinungen' (d.h. Vorstellungen), sondern sie produziert auch 'Erscheinungen' (d.h. Überlegungen). Diese Erweiterung der Funktion der Vernunft ist Alexander wichtig, weil er dadurch die Unabhängigkeit der Vernunft und der Entscheidungsfreiheit von äußeren Ereignissen sichern kann: "Wir überlegen nicht darüber, was schon geschehen ist, und auch nicht darüber, was geschieht, sondern über zukünftige Ereignisse und was möglicherweise geschieht oder auch nicht geschieht, und dessen Ursache das Denken ist."²⁴ Die Überlegungen der Vernunft eröffnen dem Menschen demnach die Möglichkeit,

²⁰ *De Fato* XI, siehe Kap. 1, S. 35.

²¹ PA III.1.2-3.

²² *De Fato* XV, siehe Kap. 1, S. 36.

²³ Siehe S. 133-134.

²⁴ *Mantissa* XXIII 173.3ff, siehe Kap. 1, S. 36.

seine zukünftigen Taten aufgrund des Denkens von außen unabhängig selbst zu planen und zu realisieren.

Eine solche Freiheit behauptet Origenes aber nicht. Bei ihm bleibt die Vernunft an die Beurteilung der Vorstellungen gebunden und somit auf vorangehende Ereignisse bezogen. Weil der Mensch vorangehende Ereignisse beurteilen und ihnen so oder so begegnen kann, kann Origenes dem Menschen die Verantwortung für seine Taten zuschreiben. Eine Freiheit, durch die der Mensch unabhängig seine Ziele plant, lehnt er jedoch als unrealistisch ab: "Wenn aber einer wünschte, daß unsere Entscheidungsfreiheit von allem unabhängig wäre, so daß wir nicht, weil uns dieses oder jenes widerfahren ist, etwas wählen, dann vergißt er, daß er ein Teil der Welt ist, das von der menschlichen Gesellschaft und seiner Umwelt umschlossen wird."²⁵

Derselbe Unterschied zwischen Origenes und Alexander läßt sich beobachten, wenn Alexander sagt: "...der Mensch ist Anfang und Ursache (ἀρχή καὶ αἰτία) von Ereignissen, die durch ihn (δι' αὐτοῦ) geschehen, und dies ist das Sein des Menschen: so den Anfang seines Handelns in sich selbst zu haben..."²⁶, und an anderer Stelle bemerkt, es sei widersinnig, nach den Anfängen eines Anfangs zu fragen²⁷. Zwar stimmt Origenes darin mit Alexander überein, daß der Mensch durch selbstbestimmte Bewegung 'durch sich' (δι' αὐτοῦ) selber Anfang (ἀρχή) seines eigenen Handelns ist²⁸. Der Unterschied zu Alexander wird aber dadurch bedingt, daß dieser meint, der Mensch sei nicht nur Anfang, sondern Anfang *und Ursache* (ἀρχή καὶ αἰτία) seiner Handlungen.

Dies soll mit der Terminologie des Maximus von Tyrus erläutert werden. Maximus erklärt in bezug auf Laius, Laius sei selber Anfang (ἀρχή) seiner Handlung, die Handlung aber sei dennoch durch Ursachen (αἰτίαι) — Laius' Zügellosigkeit aus Trunksucht — bedingt²⁹. Ähnlich behauptet auch Origenes, daß der Mensch selber Anfang seiner Handlungen ist, die Handlungen aber auch durch Ursachen bedingt sind, "da sich nichts ohne Ursache ereignet"³⁰ und weil der Mensch "Teil der Welt ist, das von der menschlichen Gesellschaft und seiner Umwelt umschlossen wird"³¹. Alexander behauptet dagegen, daß der Mensch durch das Denken sowohl Anfang wie Ursache seiner Handlungen ist; als Anfang seiner Handlungen sei der Mensch nicht auch von vorangehenden Ereignissen als Ursachen abhängig, sondern er ist sich selber Ursache. Der Mensch ist

²⁵ GK 11.

²⁶ *De Fato* XV.

²⁷ *Mantissa* XXIII 173.12ff, siehe Kap. 1, S. 35.

²⁸ Siehe PE VI.1.

²⁹ Siehe Kap. 1, S. 49.

³⁰ GK 8.

³¹ GK 11.

unbedingter Anfang von dem, was aus seinem Denken und seiner Entscheidungsfreiheit hervorgeht.

Alexander verteidigt also, daß der Mensch sich auf Grund seiner Vernunft über das Zukünftige Gedanken macht, Ziele setzt und darüber frei entscheidet. Eben diesen kreativen oder schöpferischen Aspekt der Freiheit gibt es bei Origenes nicht. Er verknüpft Entscheidungsfreiheit mit der unumgänglichen Verantwortung für eigene Taten und der Möglichkeit, Fehlhandlungen zu vermeiden.

Diese unterschiedliche Prägung der Entscheidungsfreiheit tritt noch einmal zutage, wenn Alexander gegen die Stoiker behauptet, auf Grund derselben vorangehenden Ursachen entscheiden wir nicht immer gleich, "denn wir wählen manchmal, weil etwas schön ist, manchmal, weil etwas genußreich ist, manchmal, weil etwas eben so passiert"³². Diese Freiheit der Wahl kann auch Origenes anerkennen: es ist dem Menschen möglich, auf Grund dieser Motive zu handeln. Darin zeigt sich aber nicht der freie, überlegende Mensch, sondern der Mensch, der sich von Vorstellungen verführen läßt und seine Entscheidungsfreiheit in Fremdbestimmung verkehrt.

Ähnlich unterscheidet sich Origenes auch von den Mittelplatonikern. Während er behauptet, unsere Handlungen seien von unserer Umwelt bedingt, wenn auch nicht determiniert, behauptet Calcidius, die Seele sei frei "und handelt ihrer eigenen Vollmacht gemäß", ähnlich wie auch Albinus behauptet, "die Seele wird nicht beherrscht, und es ist ihre Sache, zu handeln oder nicht"³³.

Diese Freiheit der Seele verteidigten die Mittelplatoniker gegen die Stoiker durch eine Einschränkung der *heimarmene*. Sie definierten die *heimarmene* als ein Gesetz, das nicht bestimme, was einer aus freier Entscheidung tun werde, sondern nur *ex hypotheseos* bestimme, was die Folgen einer freien Entscheidung sein werden³⁴. Diese Auffassung der *heimarmene* besagt, daß nicht die vorangehenden Ursachen dem Schicksal gemäß bestimmen, wie ich entscheiden werde, sondern daß meine Entscheidungen bestimmen, was die schicksalsmäßigen Folgen meiner freien Handlungen sein werden³⁵.

Mit dieser mittelplatonischen Umkehrung der stoischen Auffassung stimmt Origenes nicht überein. Er behauptet nicht, daß freie Entscheidungen die schicksalsmäßigen Folgen dieser Entscheidungen bestimmen, sondern wie die Stoiker behauptet er, daß vorangehende Ereignisse ein Anstoß für freie Entscheidungen sind, ein Anstoß freilich, der die Handlungen nicht determiniert.

³² *De Fato* XV.

³³ Siehe Kap. I, S. 45.

³⁴ Siehe Kap. I, S. 43.

³⁵ Siehe Kap. I, S. 44.

3 *Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen bei Origenes, Alexander von Aphrodisias und den Mittelplatonikern*

In seiner Verteidigung der Vereinbarkeit von Entscheidungsfreiheit und Vorherwissen unterscheidet sich Origenes deutlich von Alexander und den Mittelplatonikern, die, wie im Kommentar zu GK 1-11 und CC II.20 dargestellt wurde, diese Vereinbarkeit für unmöglich hielten. In seinen Bemühungen, über das Dilemma, entweder Entscheidungsfreiheit oder Vorherwissen verneinen zu müssen, hinaus zu kommen, zeigt sich Origenes' andersartiger Einstieg in diese Problematik. Während Alexander, Maximus von Tyrus, Calcidius und wohl auch die anderen Mittelplatoniker das allumfassende Vorherwissen Gottes verneinten, bezeichnet Origenes diese Verneinung zugunsten der Entscheidungsfreiheit als falsche Scheu vor den logischen Problemen, während man doch gerade für einen ehrwürdigen Gottesbegriff eintreten müsse³⁶.

Daher unterscheiden sich auch die Argumente, die Origenes und die Philosophen zur Verteidigung ihrer Position anführen. Origenes ist der Ansicht, Gott durchdenke alles Zukünftige, da sich nichts ohne Ursache ereigne. Alexander ist jedoch alles daran gelegen, eine Ursachenkette zu verneinen. Freilich meidet Origenes den Determinismus, der aus dieser Kette hervorgehen könnte durch den Satz, daß die zukünftigen Ereignisse, die sich zu einer Kette gliedern, kontingenterweise miteinander verknüpft sind. Demnach kennt Gott den Ausgang des zukünftig Kontingenten im voraus. Alexander hält es dagegen für logisch unmöglich, daß die Götter wissen, wie das zukünftig Kontingente ausgehen werde³⁷.

Origenes und Alexander unterscheiden sich auch in ihrer Auseinandersetzung mit dem Begriff des Möglichen. Origenes meint, möglich sei, was sich auf Grund eines Vermögens des Vermögenden ereignen könne, und möglich sei somit auch das, was nie geschehen werde. Diese Auffassung vom Möglichen ähnelt der der Stoiker³⁸. Der stoische Möglichkeitsbegriff wurde jedoch von Alexander für trügerische Possenreißerei angesehen, weil dem Begriff private Bedeutung verliehen werde³⁹. Wenn Origenes dagegen in RK 2 behauptet, daß das Thema des Möglichen erst verstehen kann "wer das Auge seiner Seele gereinigt hat und die Verfeinerung der logischen Beweise durchgegangen ist"⁴⁰, kann das wiederum als Kritik an Alexander gelten, der die Subtilität der Logik vom Betrug nicht zu unterscheiden weiß.

³⁶ GK 7.

³⁷ Siehe Kap. 1, S. 37.

³⁸ Siehe Kap. 1, S. 24.

³⁹ Siehe Kap. 1, S. 33.

⁴⁰ Siehe Kap. 2, Anm. 77.

4 Der Kampf gegen die feindlichen Mächte

Origenes versucht nicht wie Alexander und die Platoniker, die Entscheidungsfreiheit als eine von vorangehenden Ereignissen unabhängige Größe von der Welt abzuheben oder sie aus einer Kette der Ereignisse auszusondern, und gerade daraus gehen Unterschiede zu den Philosophen in bezug auf die Entscheidungsfreiheit hervor.

Diese Unterschiede lassen sich gleichsam illustrieren an Hand von Origenes' Auseinandersetzung über den Kampf gegen die feindlichen Mächte in PA III.2-3⁴¹, in der er sowohl die Entscheidungsfreiheit wie ihren Zusammenhang mit anderen Ereignissen in der Welt vertritt. In dieser Ausführung zeigt sich, daß die Entscheidungsfreiheit bei Origenes den Versuchungen der Dämonen ausgesetzt und so mit Ereignissen in der Welt verknüpft und in die Welt eingeordnet ist, daß der Determinismus in philosophischer Sicht wohl als unumgänglich erscheinen mußte.

Bereits in der *Praefatio* zu *Peri Archon* wird die Entscheidungsfreiheit eng mit dem Kampf gegen die Mächte verknüpft, wo Origenes behauptet, "auch dies ist in der kirchlichen Verkündigung festgelegt, daß jede vernünftige Seele begabt ist mit Freiheit der Entscheidung und des Willens; außerdem, daß sie zu kämpfen hat gegen den Teufel und seine Engel und die feindlichen Mächte..."⁴². Die Verbindung zwischen Entscheidungsfreiheit und dem Kampf gegen die Mächte zeigt sich auch im dritten Buch von *Peri Archon*. In PA III.1.4-5 erklärt Origenes, der Mensch könne sich für Fehlhandlungen nicht entschuldigen, indem er z.B. anführe, er könne seiner *natürlichen Veranlagung* oder *äußeren Ereignissen* nicht widerstehen. Auch *unzureichendes Wissen* über Gut und Böse kann keine Entschuldigung für Fehlhandlungen sein. In PA III.2-3 erläutert Origenes daraufhin, daß die feindlichen Mächte uns gerade durch unsere *natürliche Veranlagung*, *äußere Ereignisse* und *falsche Lehrsätze* zum Bösen verlocken.

Nachdem Origenes in PA III.2.1 auf Grund der Schrift nachgewiesen hat, daß es zahlreiche feindliche Mächte gibt, widerlegt er in PA III.2.2 die

⁴¹ Siehe zu PA III.2-3 Fr. Marty, *Le discernement des esprits dans le Peri Archon d' Origène*, in: "Revue d' Ascétique et de Mystique", 34, 1958, S. 147-164; 253-274, S. 151: "La pointe de ces deux chapitres (PA III.2-3) est la même que celle du chapitre 1, puisqu'ils affirment avant tout que l'action des esprits ne détruit pas notre liberté." Vgl. L. Lies, *Origenes' 'Peri Archon', eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt, 1992, S. 130: "Nachdem Origenes die Freiheit des Menschen gegenüber Gottes Einwirkung aufgewiesen hat, geht es nun um die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens gegenüber den Einwirkungen der bösen Mächte." Der Kampf gegen die feindlichen Mächte gehört zum Themenbereich der Angelologie des Origenes; siehe dazu, J. Daniélou, *Origène...*, S. 219-242, J. Daniélou, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations*, in: "Recherches de Science Religieuse", 38, 1951, S. 132-137, und C. Blanc, *l' Angelologie d' Origène*, in: "Studia Patristica", TU 117, 1976, S. 79-109.

⁴² PA, *praef.* 5 (12.8).

Auffassung, daß wir ohne Teufel und feindliche Mächte nicht sündigen würden⁴³. Weil Hunger, Durst und die Begierde der Sexualität mit dem Körper verbunden sind, kann die Befriedigung dieser körperlichen Verlangen auch ohne Teufel zur Sünde führen, wenn sie wegen Zuchtlosigkeit über das natürliche Maß hinausgeht. Sobald wir uns der Befriedigung über Gebühr hingeben "und nicht gegen die ersten Regungen der Zuchtlosigkeit Widerstand leisten, so ergreift die feindliche Macht die Gelegenheit dieser ersten Verfehlung, stachelt an und drängt weiter und sucht auf jede Weise, die Sünden immer mehr auszuweiten. Wir Menschen bieten dabei die Ansatzpunkte und die Anfänge für die Sünden, die feindlichen Mächte aber dehnen sie aus in die Breite und Länge und, wenn es möglich ist, über alle Grenzen."⁴⁴ Die Mächte können unsere Habsucht bis zum Raubmord steigern und Regungen wie Liebe, Zorn und Traurigkeit zum Wahnsinn führen.

Wir sollen also gegen unser Fleisch kämpfen, aber, so führt Origenes an, "Gott ist getreu, er wird euch nicht versuchen lassen über euer Vermögen" (1 Kor. 10,13). Jeder wird darum nach Größe und Kraft seiner Tugend versucht, deutet Origenes⁴⁵. So wie im Wettkampf ebenbürtige Gegner gegeneinander kämpfen, so läßt auch Gott Menschen nach dem Maß ihrer Tugend für längere oder kürzere Zeit gegen verschiedenes Fleisch kämpfen, das sie zu diesem oder jenem drängt. Gleichfalls geht der Kampf gegen feindliche Mächte nicht über das Vermögen der Menschen hinaus. Das heißt nicht, daß der Mensch auch im Kampf siegen wird, sondern daß er durch den Eifer seiner Entscheidungsfreiheit im Kampf siegen kann. Wäre der Sieg ohnehin gegeben, läge auch kein Verdienst darin.

Die Mächte ergreifen nicht nur unsere *natürliche Veranlagung*, um Sünden ins maßlose zu steigern, sondern sie können auch unmittelbar *von außen her* Einfluß auf uns gewinnen durch Gedanken, die aus unserem Herzen kommen, oder aber vermittels äußerer Ereignisse, die uns zum Bösen verlocken⁴⁶.

Die Mächte können durch Einflüsterungen direkt in uns Einfluß nehmen: "Die Gedanken, die aus unserem Herzen kommen, sei es die Erinnerung an irgendwelche Ereignisse oder die Betrachtung irgendwelcher Dinge oder Zusammenhänge, gehen, wie wir finden, manchmal aus uns selbst hervor, manchmal werden sie von den feindlichen Mächten erregt und zuweilen werden sie auch von Gott oder den heiligen Engeln geschickt."⁴⁷ Alle diese

⁴³ Vgl. H. Crouzel und M. Simonetti, SC 269, S. 61, Anm. 18: "Il arrive cependant à Origène de présenter le diable comme le père de tout désir mauvais et inclination perverse...."

⁴⁴ PA III.2.2 (247.34).

⁴⁵ PA III.2.3 (248.31ff.).

⁴⁶ PA III.2.4-7.

⁴⁷ PA III.2.4 (250.20ff.).

Gedanken sind aber wie Vorstellungen zu beurteilen, so daß wir böse und gute Einflüsterungen von uns abweisen können: "Man muß indessen annehmen, daß all das, was unserem Herzen Gutes und Böses eingeflüstert wird, nichts anderes für uns bedeutet als nur einen Anstoß, einen Anreiz, der uns zum Guten oder Bösen veranlassen kann. Es ist uns aber möglich, wenn die böse Macht uns zum Schlechten zu reizen beginnt, die bösen Einflüsterungen von uns zu weisen, den verwerflichen Einflüssen zu widerstehen und nichts Schuldhaftes zu tun; und umgekehrt ist es möglich, daß wir, wenn die göttliche Macht uns den Anstoß zum Besseren gibt, keine Folge leisten: denn die Fähigkeit zur freien Entscheidung bleibt uns in beiden Fällen gewährt."⁴⁸

Die Mächte können auch mittels äußerer Ereignisse, statt unmittelbarer Eingebungen, gegen uns kämpfen. Gegen die feindlichen Mächte haben alle zu kämpfen, die nicht mit Fleisch und Blut kämpfen. Wie im Kampf gegen das Fleisch soll man auch im Kampf gegen die Mächte dem Teufel keinen Raum in seinem Geist geben; denn ist er einmal eingedrungen, so erobert er den Menschen ganz. Wie im Kampf gegen das Fleisch, soll man auch in diesem Kampf nur gegen solche Mächte kämpfen, die Gott als gerechter Leiter des Kampfes für angemessene Gegner hält; auch kämpft der Mensch nicht alleine, zumal er ohne Gottes Hilfe wohl niemals selbst eine Macht besiegen könnte⁴⁹.

Der Kampf gegen die Mächte ist ein Kampf zwischen Geist und Geist, in dem die Mächte uns durch äußere Ereignisse zu übermäßigen und sündigen Reaktionen zu verlocken versuchen: "Die Art dieser Kämpfe muß man sich so vorstellen, daß Verluste, Gefahren, Schande und Anklagen gegen uns ins Werk gesetzt werden, wobei die feindlichen Mächte nicht darauf abzielen, daß uns nur diese (Unglücke) treffen, sondern daß wir dadurch zu großem Zorn, zu übertriebener Trübsal oder zu äußerster Verzweiflung gereizt werden, oder, was noch schlimmer ist, daß wir, erschöpft und von Überdruß besiegt, zu Klagen gegen Gott getrieben werden, er lenke das menschliche Leben nicht mit Billigkeit und Gerechtigkeit; dadurch sollen wir im Glauben geschwächt werden, die Hoffnung verlieren oder der wahren Lehre abspenstig gemacht und zu gottlosen Meinungen über Gott gebracht werden."⁵⁰

Diese Art des Kampfes gegen die Mächte belegt Origenes mit der Geschichte Hiobs. Aus dieser Geschichte geht aber auch hervor, daß die Macht

⁴⁸ PA III.2.4 (251.12ff.). Die Gedanken aus unserem Herzen sind wie Vorstellungen. Nach der Übersetzung des Rufinus sind sie eine Erregung und ein Antrieb (*commotio et incitamentum*), der uns zum Guten oder Bösen reizt (*provocans nos*). Ähnlich erläutert Rufinus in seiner Übersetzung von PA III.1.2 den Begriff der Vorstellung: sie sei ein gewisser Wille oder Antrieb (*voluntas quaedam vel incitamentum*), der dazu anreizt, auf etwas hinzugehen oder hinzustreben (*moveri vel incitari provocaverit*).

⁴⁹ PA III.2.5-6.

⁵⁰ PA III.2.6 (254.19ff.).

der feindlichen Mächte beschränkt ist, da sie uns erst dann versuchen können, wenn Gott es ihnen gestattet. Wir sollen darum zuversichtlich sein, da nichts ohne Gott eintritt und Gott uns nicht über unser Vermögen hinaus versucht, weil "...alle Ereignisse in dieser Welt, die man als indifferent betrachtet, seien sie nun betrüblich, seien sie von beliebiger anderer Art, in ihrer besonderen Art zwar nicht von Gott gewirkt sind, aber auch nicht ohne Gott, insofern Gott die bösen und feindlichen Mächte, die dergleichen bewirken möchten, nicht nur nicht hindert, sondern ihnen sogar gestattet es zu tun, allerdings nur zu bestimmten Zeiten und gegenüber bestimmten Personen. So wird auch bei Hiob gesagt, daß eine bestimmte Zeit dafür gesetzt war, daß er unter die Macht anderer geraten und sein Haus von Übeltätern geplündert werden sollte. Darum lehrt uns die heilige Schrift, alles, was uns trifft, als von Gott geschickt auf uns zu nehmen in dem Wissen, daß sich nichts ohne Gott ereignet."⁵¹

Die feindlichen Mächte versuchen uns dann auch durch *falsches Wissen*⁵². Zur Erläuterung dessen unterscheidet Origenes die 'Weisheit Gottes' von der 'Weisheit dieser Welt' und von der 'Weisheit der Fürsten dieser Welt'⁵³. Die Weisheit Gottes, die schon vor der Inkarnation des Erlösers bei den Heiligen des Alten Testaments wirksam war, ist umfassend und deutlich durch Christus offenbart. Die Weisheit dieser Welt umfaßt die säkularen Wissenschaften und Künste, die über Theologie, (Meta)physik und Ethik nichts aussagen kann. Diese Wissenschaft wird angetrieben von bestimmten Wirkkräften, derer Weisheit z.B. Poeten, Magier und Zauberer, die sich den Mächten willig zeigten, teihaftig wurden⁵⁴. Die Weisheit der Fürsten dieser Welt rührt von den Engeln der Völker her, die ein ihnen zugewiesenes Volk verwalten⁵⁵. Ihre Weisheit, wie die Geheimphilosophie der Ägypter, die

⁵¹ PA III.2.7 (255.14ff.).

⁵² PA III.3. Dieses Kapitel wird in PA III.2.7 folgendermaßen eingeführt: "Jetzt wollen wir auch betrachten, wie die Menschen in die Sünde des falschen Wissens verfallen und in welcher Absicht die feindlichen Mächte auch in diesem Punkte Kämpfe gegen uns erregen" (256.1ff.).

⁵³ PA III.3.1-3.

⁵⁴ H. Crouzel und M. Simonetti, SC 269, S. 72, Anm. 9 und S. 76, Anm. 17 bemerken, daß Origenes anderswo positiver über die Weisheit dieser Welt urteilt, siehe HomNum. XVIII.3.

⁵⁵ Siehe zu den Engeln der Völker J. Daniélou, *Origène...*, S. 222-235, J. Daniélou, *Les sources juives...*, und C. Blanc, *l'Angélologie d' Origène*: "Alors à la suite d'un tirage au sort qui manifesta publiquement les jugements secrets de Dieu, les nations furent partagées d'après le nombre des fils d'Israel ou des anges de Dieu: en fonction de leur culpabilité, elles échurent à des anges d'une mérite supérieur ou inférieur qui, après leur avoir enseigné leurs langues, les emmenèrent dans des pays plus ou moins fertiles ou stériles, tempérés, glacials ou torrides (S. 90) (...) Et puisque, d'après l'Ancien Testament, les nations se sont sans cesse opposées à Israel, leurs princes ont été pour le plupart des ennemis de Dieu (S. 91) (...) si le culte que les païens rendaient aux anges, à qui le Très-Haut les avait confiés, a été légitime, il ne l'est plus depuis qu'à l'avènement du Christ leur charge a pris fin" (S. 96).

Astrologie der Chaldäer und Inder und die Lehre über das Göttliche der Griechen, verspricht zu Unrecht ein Wissen der überirdischen Dinge.

Die Fürsten dieser Welt haben ihre Weisheit wohl aufgestellt wie die griechischen Autoren; nicht um uns zu schädigen, sondern nachdem sie zunächst selber an die Wahrheit ihrer Lehre glaubten, haben sie versucht, andere zu überzeugen. Dennoch wird der dramatische Gegensatz der Weisheit der Fürsten zur Weisheit Gottes betont. Denn Christus, der gekommen war, um die "falschlich so genannte Erkenntnis" der Fürsten zu zerstören, wurde deswegen von den Fürsten gekreuzigt, die nicht wußten, wer sich in ihm verbarg⁵⁶.

Andere feindlichen Mächte aber, die Lehren aufstellten, die nicht mit der Schrift übereinstimmen, verbreiten ihre Irrtümer nicht aus Unwissenheit, sondern sie versuchen uns in böser Absicht zu schädigen, weil sie das Wort Christi weder rein bewahren noch los werden konnten. Mutwillig versuchen diese Mächte aus Bosheit oder Mißgunst diejenigen, die die Wahrheit erkannt haben und auf eine Stufe kommen können, von der die abtrünnigen Mächte eben herabgesunken sind, am Aufstieg zu hindern⁵⁷.

In dieser Auseinandersetzung über den Kampf gegen die Mächte "ergibt sich also klar aus vielen Beweisen, daß die menschliche Seele, solange sie in diesem Körper ist, verschiedenen Wirkkräften von verschiedenen Geistern, bösen und guten, ausgesetzt ist. Die Wirkung der bösen kann auf zweierlei Art geschehen. Entweder nehmen sie den (menschlichen) Geist ganz und gar in Besitz (...) Oder sie lassen dem Geist das Wahrnehmen und Denken, verderben ihn aber mit allerhand Gedanken und unheilvollen Einflüsterungen kraft ihres feindseligen Einflusses (...) Aber die Wirkkraft eines guten Geistes erfährt jemand, wenn er zum Guten hin bewegt und beeinflußt wird und zu Himmlischem und Göttlichem inspiriert wird; so haben die heiligen Engel und Gott selbst in den Propheten gewirkt, die sie mit heiligen Eingebungen zum Besseren antrieben und mahnten, doch so, daß es der Willensentschei-

⁵⁶ Vgl. H. Crouzel und M. Simonetti, SC 269, S. 75, Anm. 75: "Ici Origène juge plus probable que l'erreur des princes de ce monde soit involontaire, alors qu'il vient de les accuser d'avoir crucifié le Christ. Cela vient de l'ambiguïté de sa doctrine à ce sujet. Tantôt il voit en eux de bons anges (PA I.5.2; HomLuc. XII.3; ComJoh. XIII.59, 412-413), quoiqu'ils soient incapables d'assurer seuls le salut de leurs sujets. Tantôt ce sont des maîtres pénibles que les nations ont reçus en punition de leurs fautes (CC V.30). Il est l'héritier de traditions diverses...." Siehe auch C. Blanc, *l'Angélologie d'Origène*, S. 97: die meisten Engel der Völker seien in verschiedenem Maße schlecht, aber: "En effet, le Christ ne fut pas mal reçu par tous les anges. Au contraire, des anges qui répugnaient jusqu'alors à demeurer auprès d'hommes pécheurs, se dirent les uns aux autres en voyant le Fils de Dieu en ces lieux terrestres: si lui est descendu dans un corps, s'il est revêtu d'une chair mortelle, qu'avons nous à reposer, à nous épargner? ils suivirent donc le Christ par la voie qu'il avait ouverte et c'est pourquoi il y eut à sa naissance une multitude de l'armée céleste qui louait Dieu et le glorifiait...."

⁵⁷ PA III.3.4.

dung des Menschen überlassen blieb, ob er dem Antrieb zum Himmlischen und Göttlichen folgen wollte oder nicht. Hieraus ergibt sich auch ein deutliches Unterscheidungsmerkmal für die Feststellung, wann eine Seele von der Anwesenheit eines guten Geistes beeinflusst wird: nämlich wenn sie durch die Inspiration, welche über sie kommt, keine Verwirrung und kein Außersichsein des Geistes erleidet und nicht die freie Willensentscheidung verliert.⁵⁸

Der Mensch wird also von verschiedenen Mächten zum Bösen und zum Guten gelockt. Die Wirkung der guten Mächte kann der Mensch dadurch erkennen, daß die Seele durch ihre Inspiration nicht verwirrt wird und ihr das Urteil der Entscheidungsfreiheit durch gute Mächte nicht genommen wird. Die guten Mächte können also dadurch erkannt werden, daß sie bei der Inspiration oder den Einflüsterungen die Entscheidungsfreiheit nicht behindern. Dieses Merkmal zur Unterscheidung böser und guter Mächte betont die Bedeutung der Entscheidungsfreiheit im Kampf gegen die Mächte und sogar bei der Inspiration, z.B. der Propheten.

Am Schluß seiner Auseinandersetzung untersucht Origenes die Frage, warum eine Seele von guten oder bösen Mächten beeinflusst wird. Manche werden ja schon im Mutterleibe geheiligt, andere sind von früher Jugend an besessen. Dafür kann man, "wenn man überzeugt ist, daß alles in dieser Welt von Gottes Vorsehung geleitet wird, wie es auch unser Glaube sagt, nur eine Erklärung geben, die die göttliche Vorsehung von jeglichem Vorwurf der Ungerechtigkeit freihält: nämlich, daß man bei ihnen gewisse frühere Ursachen annimmt; die Seelen hätten, bevor sie im Körper geboren wurden, irgendeine Schuld auf sich geladen...Denn die Seele ist immer freien Willens, sowohl wenn sie in diesem Körper ist, als auch wenn sie außerhalb des Körpers ist; und der freie Wille hat immer eine Bewegung zum Guten oder Schlechten, und ein Vernunftwesen, sei es eine Intelligenz oder eine Seele, kann nie ohne eine gute oder schlechte Bewegung sein. Dann leuchtet es ein, daß diese Bewegungen die Gründe abgeben für Verdienste, noch bevor (die Vernunftwesen) irgendwelche Handlungen in dieser Welt ausführen...."⁵⁹ Allerdings kann eine Intelligenz, "die wachsam ist und das Böse von sich abweist", zur Lebenszeit gute Mächte herbeirufen, eine Intelligenz, "die nachlässig und träge ist", feindlichen Mächten Raum geben⁶⁰.

Nach PA III.2-3 sind die Menschen den Versuchungen des Fleisches und der Mächte ständig ausgesetzt. Sie verfügen jedoch über die Entscheidungsfreiheit, durch die sie Versuchungen der Dämonen und Eingebungen der heiligen Mächte von sich abweisen können. Demnach ist es die Aufgabe der Entscheidungsfreiheit, die Reaktion der Vernunftwesen auf vorangehende Er-

⁵⁸ PA III.3.4 (260.15ff.).

⁵⁹ PA III.3.5 (262.2ff.).

⁶⁰ PA III.3.6.

eignisse, Verlockungen oder Einflüsterungen zu bestimmen. Sie ist nicht — wie bei Alexander und den Platonikern — unbedingter Anfang und Ursprung neuer Ereignisse.

Der Kampf gegen die Mächte und ihre Versuchungen geht nicht über das Vermögen der Menschen hinaus, behauptet Origenes. Alles in dieser Welt wird von Gott verwaltet, und als gerechter Leiter des Kampfes überwacht er die Kämpfe, so daß wir mit ebenbürtigen Gegnern, die unserem Vermögen nicht überlegen sind, zu kämpfen haben. Weil Gott alles verwaltet, gibt es in der Welt keine indifferenten Ereignisse, und darum lehrt uns die Schrift, alles, was uns widerfährt, als von Gott geschickt auf uns zu nehmen. Diese implizite Verneinung des Zufalls dürfte Alexander und den Platonikern äußerst problematisch sein, weil sie gerade auf Grund des Zufalls die Notwendigkeit der stoischen Ursachenreihe zu verneinen versuchten und so die Entscheidungsfreiheit sicherten, die aus ihrer Sicht bei Origenes wohl keinen Raum haben kann.

B DIE WELTORDNUNG

1 *Die Weltordnung bei Origenes*

Nach Origenes' Ansicht bleibt die Entscheidungsfreiheit gesichert, auch wenn Gott alles vorherbestimmt und sich nichts Zufälliges ereignet, weil die Welt erst geordnet wurde, nachdem Gott die zukünftigen Taten der Entscheidungsfreiheit im voraus erkannt hat. Weil Gott die freien Taten der Wesen vor der Anordnung der Welt im voraus erkennt und die Ordnung der Welt auf diese vorhererkannten freien Taten einstellt, kann Origenes — anders als die Philosophen — sowohl die Entscheidungsfreiheit als auch die Verknüpfung freier Taten mit vorangehenden Ereignissen als auch die allwaltende Vorsehung Gottes behaupten.

Weil Gott die zukünftigen freien Taten des Menschen im voraus gesehen hat und diese Taten erst dann bei der Anordnung der Welt in eine Ordnung — eine Kette der Ereignisse — einordnet, kann die Ordnung die Entscheidungsfreiheit nicht aufheben, weil die Ordnung gerade auf die vorhererkannte Entscheidungsfreiheit eingestellt wird. Die Entscheidungsfreiheit bleibt darum gesichert, auch wenn die freien Taten der Wesen in dieser Ordnung alle miteinander verknüpft sind. Trotzdem ereignet sich alles gemäß Gottes vorsehender Lenkung, weil die Verknüpfung der Ereignisse von Gottes Anordnung abhängig ist.

Freilich haften dieser Konzeption der Anordnung Schwierigkeiten an⁶¹. Zum Vergleich mit der stoischen und der platonischen Philosophie soll

⁶¹ Siehe Kap. 2, E.

jedoch Origenes' Konzeption, so wie er sie behauptet, in Betracht gezogen werden. Origenes hält die Freiheit für gesichert, weil Gott die freien Taten vor der Anordnung erkannte und die Anordnung auf diese Taten einstellte. Auf Grund dieser Konzeption — mag sie auch problematisch sein — behauptet Origenes sowohl die Entscheidungsfreiheit als auch die Verknüpfung aller Ereignisse als auch die allwaltende Vorsehung.

Bei der Anordnung hat Gott die 'vorangehenden Ursachen', das Gute und das Böse, das die Vernunftwesen sich vor ihrer Einfügung in die Welt erworben haben so wie die vorhererkannten Taten der Vernunftwesen in Rechnung gestellt. Bei der Behauptung dieser Anordnung hat Origenes sowohl stoisches als auch platonisches Gedankengut übernommen. Stoisch erscheint des Origenes Behauptung einer Kette der Ereignisse; platonisch seine Auffassung von einem Vorleben der Vernunftwesen, bevor sie in diese Welt eingeordnet werden. Gleichzeitig unterscheidet Origenes' Auffassung sich auch von beiden philosophischen Richtungen. Die Übereinstimmungen und die Unterschiede zu den stoischen und platonischen Auffassungen, die aus Origenes' Konzeption der Anordnung hervorgehen, sollen in den folgenden Paragraphen dargestellt werden.

2 Der Vergleich zur stoischen Philosophie

Origenes meint, daß es eine Ereigniskette — eine *diataxis* — gibt, in der sich nichts zufälligerweise und ohne Ursache ereignet. Darin stimmt er mit den Stoikern überein. Origenes unterscheidet sich jedoch von ihnen durch seine Behauptung, daß die *diataxis* auf die (vorhererkannten) Taten der Entscheidungsfreiheit eingestellt worden sei. Weil die *diataxis* nach Origenes auf die vorhererkannten freien Taten eingestellt wurde, kommt nicht — wie in der Stoa — der Weltordnung, sondern der Entscheidungsfreiheit Priorität zu. Im Gegensatz zur Stoa behauptet Origenes demnach nicht eine gnadenlose, kausalbedingte Ordnung, der der Mensch sich unterordnen und anpassen muß und auch willentlich unterordnen kann, sobald er einsieht, daß die Ordnung vernünftig wie er selber ist. Sondern Origenes behauptet eine Ordnung, die von Gott auf die Entscheidungsfreiheit eingestellt wird und in die die vorhererkannte Entscheidungsfreiheit integriert wird. Der Mensch muß sich darum nicht an die vorgegebene Ordnung anpassen, sondern die Ordnung ist auf die Freiheit des Menschen eingestellt.

Durch diesen Unterschied sind auch weitere Übereinstimmungen verschieden geprägt. Wenn Origenes in PA III.2.7 — wie die Stoiker — das Indifferente und Zufällige verneint, will er — anders als die Stoiker — in erster Linie nichts über ein ätiologisches Prinzip aussagen, nach dem sich nichts ohne Ursache ereigne, sondern will vor allem Mahnung und Trost zusprechen. Da sich nichts zufällig und ohne Ursache, sondern alles sich nach Gottes Vorsehung ereignet, kämpfen wir in diesem Leben einen Kampf,

den wir gewinnen können. Denn Gott, der unsere Freiheit im voraus erkannte, versucht uns nicht über unser Vermögen hinaus.

Weil alles sich gemäß Gottes Vorsehung ereignet, lehrt die Schrift uns, alle Dinge "als von Gott geschickt auf uns zu nehmen". Diese Mahnung des Origenes unterscheidet sich von der — auf ersten Blick ähnlichen — stoischen Mahnung, sich gegen die *heimarmene* nicht sinnlos aufzulehnen, da sich am Notwendigen nichts ändern lasse⁶². Gerade die Resignation, die in der stoischen Mahnung durchklingt, fehlt bei Origenes. Die Mahnung, alles als von Gott geschickt aufzunehmen, will sagen, daß wir wegen der Unfälle und betrüblicher Ereignisse nicht verzweifeln sollen; nicht weil sich am Notwendigen nichts ändern ließe, sondern weil wir durch die Ereignisse versucht, aber nicht über unser Vermögen hinaus versucht werden. Würden wir verzweifeln und resignieren, unterlägen wir im Kampf, da die feindlichen Mächte, die uns versuchen, eben das bezwecken.

3 Der Vergleich zur platonischen Philosophie

Origenes meint, daß die Vernunftwesen in die Kette der Ereignisse dieser Welt erst eingeordnet werden, nachdem sie sich zuvor von Gott entfernten. Bei der Anordnung wird das Maß der Entfernung der Vernunftwesen von Gott, die das Gute oder Böse der Wesen bestimmt, in Rechnung gestellt. Mit dieser Annahme eines Vorlebens und eines Abstiegs der Vernunftwesen stimmt Origenes mit der platonischen Philosophie überein. Die selbst verschuldete Entfernung der Vernunftwesen von Gott, die als vorangehende Ursache das Leben der Wesen in dieser Welt (mit)bestimmt, kann als eine Art Lebenswahl aufgefaßt werden, ähnlich wie auch Plato eine vorgeburtliche, intellegible Lebenswahl behauptete. Plato zufolge wählen die Seelen vor ihrem Eintritt in einen Körper die Umstände und die Umwelt, in der sie auf Erden leben werden, selbst; die Seelen wählen ihr eigenes Los, und für diese Lebenswahl "liegt die Schuld beim Wählenden, Gott ist unschuldig"⁶³.

Diese platonische Auffassung von einem Vorleben und einer Lebenswahl der Seelen wurde im Mittelplatonismus auf zweifache Weise weitergeführt.

Die Mittelplatoniker der Gaiusschule säkularisierten diese Vorstellung, freilich ohne den Gedanken eines Vorlebens der Seelen aufzugeben⁶⁴. Eine empirische Wahl in dieser Welt, deren Folgen durch die *heimarmene* als Gesetz *ex hypotheseos* bestimmt werden, ersetzte die vorgeburtliche Lebens-

⁶² Vgl. das stoische Beispiel eines Hundes, der an einen Wagen gekettet dem Wagen freiwillig folgt oder mitgeschleppt wird; SVF II.975.

⁶³ Siehe Kap. 1, S. 10.

⁶⁴ Siehe über den Abstieg der Seele bei Platonikern und bei Origenes P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, besonders S. 15-27.

wahl, die das Leben der Seelen bestimme⁶⁵. In einem zweiten Zug (mittel)platonischer *heimarmenelehre* wurde die platonische Auffassung von einem Vorleben jedoch anders weitergeführt, behauptet W. Theiler⁶⁶. Von diesem zweiten Zug sei nach Theiler auch Origenes direkt beeinflusst worden.

Zum Vergleich mit platonischen Auffassungen muß Origenes' Konzeption der Anordnung darum mit Plato's intellegibler Lebenswahl, mit der Auffassung der Gaiusschule und auch mit dem 'zweiten Zug' platonischer Vorsehungslehre verglichen werden. Weil Origenes von diesem 'zweiten Zug' möglicherweise direkt abhängig ist, soll seine Konzeption der Anordnung zunächst mit dieser Lehre verglichen werden. Die Unterschiede, die aus diesem Vergleich hervorgehen werden, erweisen sich auch als Unterschiede zum Platonismus überhaupt.

Dem 'zweiten Zug' platonischer Vorsehungslehre zufolge ist das Los des Menschen auf eine freie Tat in einem Vorleben zurückzuführen. Dieser zweite Zug platonischer *heimarmenelehre* steht "ganz zweifellos in Zusammenhang mit der des Gaios", er gehe auf Ammonios Sakkas zurück, endige mit Hierokles von Alexandrien und habe auch Origenes beeinflusst⁶⁷. Denn in seiner Auffassung, daß das Los des Menschen auf vorangehende Ursachen vor der Geburt zurückzuführen sei, sei Origenes von seinem Lehrer der Philosophie, Ammonios Sakkas, abhängig, so behauptet W. Theiler in seinem Aufsatz *Ammonios der Lehrer des Origenes*⁶⁸.

⁶⁵ Siehe Kap. 1, S. 34.

⁶⁶ Siehe W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*, und *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, in: "Forschungen zum Neuplatonismus", Berlin, 1966, S. 1-45, und S. 46-103.

⁶⁷ W. Theiler, *Tacitus...*, S. 88.

⁶⁸ Theiler behauptet in seinem Aufsatz, daß Ammonius kein "großer Schatten" bleiben muß. Es steht (S. 39:) "nichts im Wege, daß wir aus Hierokles das System des Ammonios wiederherstellen. Und bei der großen Ähnlichkeit mit dem System des Kirchenlehrers Origenes ist nun zum erstenmal strikt bewiesen, daß dieser Ammonios Sakkas hörte...Und Origenes hatte ein System, eben das des Ammonios." Auf die problematischen Fragen, ob Ammonius "ein großer Schatten" bleiben muß oder nicht, ob der Kirchenlehrer Origenes ein anderer als der Platoniker Origenes gewesen sei und ob dann der Kirchenlehrer beim Philosophen Ammonius studiert habe, werden wir uns nicht einlassen. Siehe zu diesen Fragen: R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, in: "Hermes", 83, 1955, S. 439-477, H. Langerbeck, *The philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein*, in: "Journal of Hellenic Studies", 77, 1957, S. 67-74, K. O. Weber, *Origenes, der Neuplatoniker*, München, 1962, H. Crouzel, *Origène et Plotin, élèves d'Ammonios Saccas*, in: "Bulletin de la Littérature ecclésiastique", 57, 1956, S. 193-214, F. H. Kettler, *Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius*, in: "Kerygma und Logos, Festschrift für C. Andresen", Göttingen, 1979, S. 322-328, und: *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?* in: "Epektasis, Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou", Paris, 1972, S. 327-334. Vorausgesetzt sei, daß Theiler's Ammonius eben der philosophische Lehrer des Origenes war, so daß sich der Unterschied zwischen Ammonius und Origenes, der aus Origenes' Auffassung von der Anordnung hervorgeht, darstellen läßt. Selbst wenn Origenes von Ammonius dessen

Die Behauptung, daß das Los des Menschen auf vorangehende Ursachen zurückzuführen sei, bildet nach Theiler den wichtigsten Unterschied dieses 'zweiten Zuges' platonischer *heimarmenelehre* zu der der Gaiusschule. Nach dieser Lehre findet ein hier schlecht geführtes Leben seine Strafe in einem neuen Leben: "Wir erlosen...vor einer neuen Einkörperung von den Strafdämonen gemäß dem Vorleben ein neues Leben."⁶⁹

Mit dieser Auffassung, die er von Ammonius übernommen habe, habe Origenes Theiler zufolge die Aporie beantworten können, vor die die Gnostiker ihn stellten — falls es einen guten und gerechten Gott gebe, wie erklären sich dann die Unterschiede zwischen Vernunftwesen, und die verschiedensten Geschicke der Menschen? — : "...bei den Menschen...gibt es Gesetze der Vorsehung und Urteile von Dämonen, und Lebenszuweisungen und Vergeltung für alte Verfehlungen setzen insbesondere Zeiten und Arten des Todes fest...Mit diesem Satz ist die Lösung der Aporie gegeben, vor die die Gnostiker Origenes stellten: es ist die Lösung des Ammonios. Vorsehung, Providenz herrscht wirklich vom Schöpfergott aus — es gibt keine dreifach gestaffelte Providenz wie in der Gaiusschule — ...dazu gibt es aber auch, und sie tritt im System als wichtiger hervor, die Vergeltungsprovidenz. Die mit freiem Willen in einem Vorleben gewählte Tat führt zu einem entsprechenden Los in diesem Leben: der damals willentlich Unrechthuende wird z.B. bei den Aethiopen wiedergeboren."⁷⁰

Nach den — allerdings spekulativen — Auffassungen Theilers ist Origenes in seiner Konzeption eines Vorlebens der Vernunftwesen somit nachweisbar vom Platonismus abhängig, weil er die Auffassung von der Vergeltungsprovidenz, die das Los der Wesen in diesem Leben auf ein Vorleben zurückführt, direkt von Ammonius Sakkas übernommen hat. Darin

'System' übernommen hat, hat er das System gerade auf Grund seiner Konzeption der Anordnung umgeprägt. Vgl. F. Solmsen, *Providence and the Souls: A Platonic Chapter in Clement of Alexandria*, in: "Museum Helveticum", 26, 1969, S. 229-251: "The Christian Platonism of the great Origen, as embodied in his 'Peri Archon', helps Theiler in his reconstruction of Ammonius Saccas' system. Conversely, as soon as Ammonius is sufficiently known, he should aid us in seeing Origen's philosophy in the correct historical perspective" (S. 229).

⁶⁹ W. Theiler, *Tacitus...*, S. 89.

⁷⁰ W. Theiler, *Ammonios...*, S. 12/13. Im Hintergrund dieser *heimarmenelehre* steht Theiler zufolge bei Ammonius und Origenes eine Kosmologie, die in groben Zügen mit der Kosmologie des Gaius übereinstimmt. An der Spitze der kosmologischen Reihe steht der Schöpfergott gegenüber der Welt, die in einen Ring der Gestirne, einen Ring der Engel und Dämonen und einen Ring der Menschen, denen die Sphäre der Unvernünftigen gegenübersteht, gestuft ist. Wichtiger Unterschied zwischen Ammonius und Origenes ist nach Theiler folgendes: "Die Ringe bei Ammonios sind wie durch Schotten voneinander abgesperrt, die Menschenseele kann nicht Dämon, der Dämon nicht Gott werden und umgekehrt (...) Das Gegenteil bei Origenes: $\pi\rho\kappa\omicron\tau\eta$ und $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ — oder das Umgekehrte — reißen die Schotten auf. Die unverrückbare Natur würde die Freiheit einschränken" (*Ammonios...*, S. 30).

liegt also — vorausgesetzt Theiler's Rekonstruktion der Lehre des Ammonius ist richtig — die Übereinstimmung zwischen Origenes' Konzeption der Anordnung und der platonischen Auffassung von einem Vorleben der Seele.

Gleichzeitig gibt es aber auch Unterschiede zwischen Origenes und der von Theiler dargestellten platonischen Lehre. Denn nach Origenes' Ansicht werden bei der Anordnung nicht nur die 'vorangehenden Ursachen' d.h. das Vorleben der Vernunftwesen, sondern auch die vorhererkannten zukünftigen Taten der Vernunftwesen in Betracht gezogen. Weil Gott seine Anordnungen auch auf das zukünftige Verhalten der Vernunftwesen einstellt, kann es ihm z.B. ziemen, einem Beter mehr zu geben, als der Betende erbittet, damit dieser durch Wohltun überzeugt werde⁷¹. Anderen Menschen, z.B. Paulus, werden Mächte zugesandt, die bei seiner Errettung behilflich sind⁷². Diese Verfügungen Gottes über das Los der Menschen werden nun nicht dem Vorleben, sondern den vorhererkannten freien Taten gemäß zuvor angeordnet.

Wegen dieses Unterschieds zur Lehre des Ammonius kann auch Theiler's Behauptung, daß die Vergeltungsprovidenz im System des Origenes wichtiger als die Schöpfungsprovidenz erscheine, zurückgewiesen werden. Denn bei der Anordnung wird nicht nur das Vorleben auf Grund der Gesetze der Vorsehung honoriert, sondern auch das zukünftige Verhalten der Wesen in Betracht gezogen. Weil die Schöpfung der Welt gerade auch auf diese vorweggenommenen zukünftigen freien Taten eingestellt ist, wird die Bedeutung der Vergeltung des Vorlebens abgeschwächt.

Auf Grund seiner Konzeption der Anordnung, bei der nebst dem 'Vorleben' auch die vorhererkannten zukünftigen Taten der Vernunftwesen in Betracht gezogen werden, unterscheidet sich Origenes nicht nur von dem 'zweiten Zug' platonischer *heimarmene*lehre, sondern auch von Plato's 'intelligibler Lebenswahl', wie vom Mittelplatonismus der Gaiusschule und deswegen vom Platonismus überhaupt.

Denn erstens wird die Bedeutung der vorangehenden Ursachen oder des Vorlebens der Vernunftwesen für das Leben der Wesen in dieser Welt bei Origenes im Vergleich zur platonischen Philosophie — sowohl zur intelligiblen Lebenswahl bei Plato als auch zum Vorleben bei Ammonius — wegen der Vorwegnahme der zukünftigen freien Taten der Wesen zurückgedrängt. Zweitens wählen die Vernunftwesen bei Origenes, weil auch die zukünftigen freien Taten bei der Anordnung in Betracht gezogen werden und weil die Weltordnung gerade auch auf diese Taten eingestellt ist, nicht mittels einer (Lebens- oder säkularisierten empirischen) Wahl ihre Stelle in einer vor-

⁷¹ PE VI.4.

⁷² PE VI.5, RK 1ff.

gegebenen Ordnung, sondern die Ordnung wird erst nachträglich, sozusagen erst nach der 'Lebenswahl' der Abwendung von Gott und erst nachdem die zukünftigen Taten vorweggenommen wurden, auf die Entscheidungsfreiheit eingestellt.

Im *Er-mythos* vertritt Plato, daß die Seelen vor ihrem Eintritt in einen Körper ihr eigenes Los wählen können, nachdem sie die Spindel der Notwendigkeit gesehen haben⁷³. Im *Timäus* stellt er dar, daß Gott, der Vater und Demiurg, die Seelen der Menschen gestaltet, ihnen einen Stern zugewiesen und daraufhin "die Natur des Ganzen und die Gesetze der *heimarmene*" erklärt hat⁷⁴. Mit der letzten Aussage sei nach ps. Plutarchus auf das *fatum* verwiesen, das den Seelen gezeigt wird, damit, so zitiert er den *Timäus*, die Gottheit "an der späteren Schlechtheit eines jeden unschuldig" sei⁷⁵. Freilich unterscheidet sich ps. Plutarchus ebenso wie die anderen Platoniker der Gaiusschule von Plato dadurch, daß die Wahl der Seelen, nachdem sie die Gesetzmäßigkeit der Weltordnung gesehen haben, nicht eine Lebenswahl, sondern eine empirische Wahl in dieser Welt ist. Sowohl Plato als auch die Platoniker der Gaiusschule behaupten aber, daß die Weltordnung der Wahl der Seelen vorangeht. Zunächst wird den Seelen die Ordnung des Kosmos und ihre Gesetzmäßigkeit gezeigt, und erst dann machen sie ihre Wahl. Genau umgekehrt ist aber das Verhältnis bei Origenes. Zuerst machen die Seelen ihre 'Lebenswahl' der Entfernung von Gott, dann werden ihre zukünftigen Taten vorweggenommen, und erst daraufhin wird die Weltordnung nachträglich auf die freien Taten eingestellt. Darin liegt ein entscheidender Unterschied zum Platonismus.

4 Einheitliche statt gestufte Vorsehung

Anders als Alexander und die Mittelplatoniker der Gaiusschule vertritt Origenes, wie auch W. Theiler bemerkt⁷⁶, keine zwei- oder dreifach gestufte Vorsehung. Die Mittelplatoniker der Gaiusschule unterschieden die erste Vorsehung, Vorsehung im eigentlichen Sinn, von der zweiten Vorsehung der Gestirngötter und der dritten Vorsehung der Dämonen⁷⁷. Ähnlich vertritt Alexander eine zweifache Vorsehung. Die Vorsehung sei eine Kraft, die von den Gestirnen ausgeht und von der primären Vorsehung des unbewegten Bewegers abhängig ist⁷⁸.

⁷³ Siehe Kap. 1, S. 10.

⁷⁴ *Timäus*, 41d-e.

⁷⁵ ps. Plutarchus, *De Fato*, 573d.

⁷⁶ W. Theiler, *Ammonios...*, S. 12, siehe oben, S. 142.

⁷⁷ Siehe Kap. 1, S. 45.

⁷⁸ Siehe Kap. 1, S. 39.

Diese besondere Rolle der Gestirne kann Origenes wie Alexander und die Platoniker behaupten⁷⁹. Er betont sie in der Aussage, die Heiligen werden darüber unterrichtet, "warum jener Stern an jener Stelle des Himmels steht, warum er von einem andern eine bestimmte Entfernung hat; was etwa die Folge wäre, wenn er näher stünde und was, wenn er weiter entfernt wäre; oder wenn jener Stern größer wäre als jener andere, wieso dann die bestehende Ordnung des Alls nicht mehr gewahrt bliebe, sondern alles in eine andere Gestalt übergehen würde"⁸⁰. Diese Funktion der Gestirne ist ihrer Funktion, wie Alexander sie beschreibt, sehr ähnlich: "wenn die Entfernung der Sonne von der Erde eine andere, von der jetzigen verschieden wäre; oder wenn ihre Bewegung und ihre Umdrehung sich nicht auf geneigter Himmelsbahn vollzögen; oder wenn sie also ihre Bewegung an dieser Himmelsbahn hätte, jedoch nicht der Umdrehung des Fixsternhimmels folgte, sondern sich nur mit ihrer eigenen Bewegung bewegte: dann würden wir nicht nur alle anderen Dinge auf Erden entbehren, sondern Pflanzen und Tiere, aber auch die einfachen Körper, deren Erhaltung auf ihrer gesetzmäßigen Veränderung in einander beruht, könnten nicht entstehen."⁸¹

Trotz ihrer ähnlichen Funktion wird die Bewegung der Gestirne von Alexander und Origenes jedoch unterschiedlich beurteilt. Alexander ist der Ansicht, daß sie, als eine ewige, ununterbrochene und gleichmäßige Kreisbewegung, die einzige Bewegung sei, die den Gestirnen möglich sei⁸². Origenes meint, sie bewegen sich zwar "in solcher Ordnung und Regelmäßigkeit, daß ihr Lauf keinerlei erkennbarer Störung unterliegt", sie bewegen sich aber nicht notwendigerweise so, sondern wegen der "Einhaltung von Zucht und Vernunftordnung" nach göttlicher Vorschrift; bei den Gestirnen wird sich nach Origenes' Ansicht "zweifelloos auch ein Fortschritt und ein Rückschritt finden"⁸³. Die Göttlichkeit und somit auch die selbständige Providenzaus-

⁷⁹ Siehe zu diesem Thema A. Scott, *Origen and the Life of the Stars, A History of an Idea*, Oxford, 1991.

⁸⁰ PA II.11.7 (191.10ff.).

⁸¹ H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen...*, S. 36.

⁸² H.-J. Ruland, S. 74: "Wir haben schon gezeigt, daß sich der ganze göttliche Himmelskörper seiner Natur nach im Kreise bewegt; ist es doch klar, daß die Körper, die naturgemäß unvergänglich sind und deshalb das Prinzip ihrer Bewegung in sich tragen, ihrer Natur nach nur die ewige, ununterbrochene und gleichmäßige Bewegung haben können"; vgl. Kap. 1, S. 38.

⁸³ PA I.7.3 (89.3ff.). Vgl. PE V, VII. Origenes' Gegnern zufolge, die behaupten, daß das Beten nutzlos sei, wäre jemand töricht, der darum bäte, daß die Sonne aufgehe, "da er das auch ohne sein Gebet Eintretende durch sein Gebet herbeizuführen verlangte" (PE V.3; 309.14ff.). In PE VII (315.28ff.) widerlegt Origenes diese Ansicht: "Auch die Sonne hat eine Art Entscheidungsfreiheit...Und wenn ich, wo es sich um die Entscheidungsfreiheit eines andern handelt, nicht vergeblich bete, so wird dies um so viel mehr der Fall sein bei der Entscheidungsfreiheit der am Himmel zum Heil für das Weltall den Reigen tanzenden Sterne". Die unveränderliche Bewegung der Gestirne schreibt Origenes der Abwesenheit der Versuchungen zu: "welche

übung wird den Gestirnen demnach abgesprochen⁸⁴. Nur Gott, nicht die Gestirne, übt Vorsehung aus. An Sonne, Mond und Sterne ist das Werk der Vorsehung Gottes, "die sich auf den ganzen Kosmos richtet", lediglich deutlicher zu erkennen als an anderen Dingen wie z.B. den menschlichen Geschicken⁸⁵.

Die besondere Rolle der Gestirne geht auch aus Origenes' *Genesiskommentar* hervor. Nach GK seien die Gestirne Zeichen, die den Mächten, die sich mit der Verwaltung menschlicher Angelegenheiten beschäftigen, kundgeben, was sie tun und wissen sollen. In dieser Auffassung schimmert eine Dreiteilung durch, die der dreifachen Stufung der platonischen Vorsehung gewissermaßen ähnelt: die — gleichsam primäre — Vorsehung schreibt den Gestirnen ihre Ordnung vor, so daß sie Zeichen des Vorhergewußten sind und — gleichsam parallel zur zweiten Vorsehung der Platoniker — den Mächten — entsprechend einer dritten Vorsehung — ihre Aufgabe mitteilen. Im Unterschied zu den platonischen Auffassungen behauptet Origenes eine einheitliche Vorsehung Gottes. Mag sich auch eine gewisse Dreiteilung spüren lassen, so ist das keine Dreiteilung irgendeiner Vorsehung. Denn bei Origenes üben weder die Gestirne — sie sind lediglich Zeichen — noch die Mächte Vorsehung aus. Die Gestirne und Mächte wurden bei der Anordnung wie alle anderen Vernunftwesen, denen sie ihrem Wesen nach gleich sind, von der Vorsehung, die nur von Gott ausgeübt wird, so ins All eingefügt, daß ihre Einordnung "dem Bestand des Alls nützlich ist"⁸⁶. Ihre Aufgaben und Einordnungen mögen zwar wichtiger und ehrwürdiger sein — das ist von vorangehenden Ursachen abhängig —, eine selbständige Vorsehung üben sie im von Gott vorher angeordneten Gefüge der Welt nicht aus.

Die Vorsehung der Gestirne und die Gesetze der *heimarmene* kümmern sich nach Ansicht Alexanders und der Mittelplatoniker nicht um individuelle Wesen. Nach ps. Plutarchus' Meinung beschäftigt das Schicksal sich nur mit dem Individuellen, insofern es dem Allgemeinen zugehörig ist⁸⁷. Ähnlich wie ps. Plutarchus meint auch Alexander, daß die Vorsehung sich nicht mit den Individuen der Arten, die von den Gestirnen erhalten werden, beschäftigt. Eine Vorsehung für alle einzelnen Dinge sei logisch unmöglich und dazu

Vorstellung kann aber bei den Geschöpfen am Himmel entstehen (stark genug, um) ein jedes von seiner der Welt nützlichen Bahn zu entfernen und abzulenken, da diese Geschöpfe doch eine solche von Vernunft geordnete Seele auch nach ihrem Verdienste haben und sich eines solchen ganz reinen Ätherkörpers bedienen?"

⁸⁴ Vgl. dazu A. Scott, *Origen and the Life of the Stars*, S. 55: "Aside from the Epicureans, all the major philosophical schools in the hellenistic era believed in the divinity of the stars."

⁸⁵ PA IV.1.7 (303.6ff.).

⁸⁶ PE VI.3.

⁸⁷ Siehe Kap. 1, S. 42.

den Göttern auch unwürdig: "...daß alle irdischen Dinge...nach Verdienst und Rechtschaffenheit behandelt werden, behauptet nicht, wer die Wahrheit sucht, sondern wer hartnäckig am Prinzip der Vergeltung, der Heilung vom Bösen durch Böses, festhält."⁸⁸ Dieser Aussage Alexanders entgegengesetzt, behauptet Origenes aber gerade, daß die Vernunftwesen nach Verdienst und gerecht behandelt werden⁸⁹; allerdings, wie Alexander böse meint, hartnäckig auf Grund eines Prinzips: der Vorsehung des einen, guten und gerechten Gottes muß Tadellosigkeit zugeschrieben werden. Auf Grund der Konzeption der Anordnung, nach der die Welt auf die vorangehenden Ursachen und die freien Taten der Vernunftwesen eingestellt wurde, kann ihr Tadellosigkeit zugeschrieben werden.

Auf Grund seiner Konzeption der Anordnung unterscheidet Origenes sich also von Stoikern und Platonikern, vor allem darin, daß die Entscheidungsfreiheit sich nicht einer vorgegebenen Weltordnung anpassen muß, sondern die Ordnung auf die Entscheidungsfreiheit eingestellt wird. Die Konzeption der Anordnung ermöglicht Origenes sowohl die Verteidigung der Entscheidungsfreiheit als auch die Behauptung einer Kette der Ereignisse als auch die allwaltende Vorsehung Gottes, die einheitlich ist und sich um die individuellen Vernunftwesen kümmert. Freilich, verschiedene Elemente dieser Position wurden auch von verschiedenen Philosophen vertreten. Als solche vertraten sie diese Position jedoch nicht.

C GOTTES VERHÄLTNIS ZU DER WELT

1 *Die philosophische Konzeption der Entscheidungsfreiheit in anti-gnostischer Polemik*

Origenes hat sich in seiner Theologie auf das philosophische Lehrstück und Problem der Entscheidungsfreiheit eingelassen, um gnostische Auffassungen widerlegen zu können. Dieser anti-gnostische Gebrauch der Entscheidungsfreiheit geht aus den analysierten Texten deutlich hervor.

Auf Grund der Entscheidungsfreiheit widerlegt Origenes in PE VI die Auffassung einer gnostischen Gruppierung, nach der das Beten sinnlos sei, weil alles sich Gottes vorherigen Beschlüssen nach ereigne⁹⁰. Auch PA III.1 ist gegen Gnostiker gerichtet, wie aus PA III.1.7ff. hervorgeht. Nachdem

⁸⁸ H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen...*, S. 14; siehe Kap. 1, S. 38.

⁸⁹ Vgl. CC IV.99 (SC 136: Z. 12ff.): "Ich glaube im Vorausgehenden den Nachweis dafür geliefert zu haben, daß alle Dinge für den Menschen und jegliches vernünftige Wesen geschaffen sind. Denn vor allem wegen der vernünftigen Wesen geschah die Schöpfung der Welt und wurden alle Dinge gemacht...Und Gott sorgt nicht bloß, wie Celsus meint, nur für das Ganze, sondern zusätzlich dazu sorgt er im besonderen gerade auch für jedes vernünftige Wesen."

⁹⁰ Siehe Kap. 2, S. 58, Anm. 33.

Origenes die Entscheidungsfreiheit behauptet, erläutert und mit Bibelstellen belegt hat, widerlegt er die Exegese der Texte aus PA III.1.7, die die Entscheidungsfreiheit zu verneinen scheinen und — zu Unrecht — von "einigen Irrgläubigen" benutzt werden, die "von sich aus schon die Entscheidungsfreiheit aufheben; denn sie führen Naturen ein, die verlorengehen und unfähig sind zur Rettung, und andere Naturen, die gerettet werden und unfähig sind zum Verlorengehen"⁹¹. Die antignostische Polemik tönt auch durch im GK, wo Origenes — diesmal nicht wegen einer Naturenlehre, sondern wegen astrologischer Auffassungen — den Gnostikern eine Verneinung der Entscheidungsfreiheit unterstellt. Im RK verneint Origenes die gnostische Deutung der Erwählung des Paulus. Nicht wegen seiner Natur oder Veranlagung, sondern wegen seiner vorhererkannten Gottesfurcht aus freier Entscheidung ist Paulus ausgesondert worden.

Gerade auf Grund der Entscheidungsfreiheit versucht Origenes die gnostische Theologie zu überbieten und unannehmbare Konsequenzen ihrer Auffassungen zu vermeiden.

Verstünden die Gnostiker nur, daß Gottes Vorherwissen die Entscheidungsfreiheit nicht aufhebt und das Vorherwissen Grund der Vorherbestimmung ist, so würden sie nicht behaupten, einige Menschen würden "wegen ihrer Veranlagung und Natur gerettet werden"⁹². Verstünden die Gnostiker gleichfalls nur, daß die Mannigfaltigkeit der Schöpfung und menschlicher Geschicke von der Entscheidungsfreiheit abhängig ist, so würden sie auch nicht "verschiedene Schöpfer und wesensmäßig verschiedene Seelen annehmen"⁹³. Sie hätten Gottes Vorsehung somit vom Vorwurf freigehalten und Gott der Ungerechtigkeit nicht beschuldigt, weil er einige so geschaffen hat, daß sie verlorengehen müssen⁹⁴, sondern sie hätten die Gerechtigkeit und Güte Gottes verteidigen können, "denn die Güte Gottes ermuntert, wie es seinem Wesen entspricht, und lockt alles hin zu dem seligen Ende"⁹⁵.

Die Ausarbeitung der Entscheidungsfreiheit in anti-gnostischer Polemik hat allerdings Konsequenzen für Origenes' Theologie nach sich gezogen, die besonders von A. Dihle dargestellt und in ihrem systematischen Zusammenhang erläutert wurden⁹⁶. Weil Origenes wie andere antignostische Kirchen-

⁹¹ PA III.1.8 (206.14ff.).

⁹² RK 1.

⁹³ PA II.9.6 (170.16).

⁹⁴ PA III.5.5 (276.10).

⁹⁵ PA I.8.3 (101.1ff.).

⁹⁶ A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike, und Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie, und Philosophische Lehren vom Schicksal und Freiheit in der frühchristlichen Theologie*, in: "Jahrbuch für Antike und Christentum", 30, 1987, S. 14-28.

väter des 2.-4. Jhs. den Heilsdeterminismus der gnostischen Naturenlehre mit Begriffen und Argumenten der Philosophie bekämpfte, habe er von der griechischen Philosophie auch die intellektuelle Auffassung von der Entscheidungsfreiheit übernommen. Diese Auffassung entspreche dem biblischen Voluntarismus jedoch nicht und könne auch der paulinischen Lehre von Sünde und Gnade nicht gerecht werden.

Das Alte Testament setzt nach Dihle "die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, aber auch die Lenkung jeglichen Geschehens durch einen allmächtigen und allwissenden Gott einfach voraus. (...) Die besondere Form des Freiheitsproblems im AT wie im NT aber beruht nicht zuletzt auf dem Glauben, daß die Menschen den Verheißungen und Forderungen eines Gottes ausgesetzt sind, deren Begründung dem menschlichen Verstand prinzipiell verschlossen ist. Die erwartete Antwort besteht vielmehr im bewußt vollzogenen Gehorsams- und Vertrauensakt, der nicht auf zuvor gewonnener Einsicht beruht, sondern zur Grundlage späterer Einsicht werden kann."⁹⁷

Ganz andere Auffassungen gebe es in der griechischen Philosophie, nach der "die Intention zum Handeln Resultat einer kognitiven Erfassung des Handlungszieles" sei, so daß "im Rahmen dieser Anthropologie ein Wille als selbständige Größe neben Instinkt oder Emotion auf der einen, Vernunftserkenntnis auf der anderen Seite keinen Platz hat". Bei dieser griechischen Auffassung ist folgende Prämisse vorausgesetzt: "Die Welt, in der die Menschen leben, ist nach den selben Regeln geordnet, nach denen auch der menschliche Verstand operiert, und darum prinzipiell für den Menschen erkennbar."⁹⁸

In ihrer Abwehr gnostischer Gedanken war der anti-gnostischen Theologie der ersten Jahrhunderte "die Überbrückung des im biblischen Bericht angelegten Gegensatzes zwischen Vorsehung und Freiheit als Aufgabe gestellt, seit sich die christliche Gnosis für eine deterministische Auslegung entschieden hatte. Die Aufgabe wurde gelöst durch den Rückgriff auf griechische Philosophie, die auf der Prämisse der Vernünftigkeit der Seinsordnung aufbaute und darum weder beim Menschen noch beim Weltgott das Vorhandensein eines von der Qualität der Erkenntnis unabhängigen guten oder bösen Willens vorsehen konnte. Nur ein solcher Begriff aber wäre imstande gewesen, das in der biblischen Tradition explizierte Verhältnis zwischen Schöpfer und Mensch adäquat zu bezeichnen...Die Intentionen, aus denen Paulus von Sünde und Gnade redete blieben darum unverstanden, während die Abwehr des Determinationsglaubens und des Schöpfungspessimismus der Gnosis auf das überzeugendste gelang."⁹⁹

⁹⁷ A. Dihle, *Das Problem der Entscheidungsfreiheit...*, S. 9-10.

⁹⁸ A. Dihle, *Das Problem der Entscheidungsfreiheit...*, S. 10-11.

⁹⁹ A. Dihle, *Das Problem der Entscheidungsfreiheit...*, S. 23.

Mit der Entscheidungsfreiheit habe Origenes also die griechisch-philosophische "Vernünftigkeit der Seinsordnung" übernommen, und darum konnte er weder dem biblischen Voluntarismus, noch der paulinischen Gnadenlehre gerecht werden. Daraus ergebe sich folgende Frage: "Ist Origenes mit seinem Insistieren auf eine Entscheidungsfreiheit ein Opfer der griechisch-philosophischen Tradition geworden?"¹⁰⁰

Diese Frage läßt sich auf Grund der Auffassung von der Anordnung bei Origenes beantworten. Auf Grund dieser Konzeption läßt sich zeigen, daß Origenes gegen die Gnostiker von der griechischen Philosophie zwar eine intellektuelle Auffassung von der Entscheidungsfreiheit, nicht aber deswegen auch die griechisch-philosophische "Vernünftigkeit der Seinsordnung" übernommen hat, sondern — im Unterschied zu Gnostikern und Philosophen — eine Interaktion zwischen Gott und Mensch in der Welt behauptet. Zumindest insofern ist Origenes der griechisch-philosophischen Tradition darum auch nicht zum Opfer geworden¹⁰¹.

¹⁰⁰ So E. Mühlenberg in: F. v. Lilienfeld und E. Mühlenberg, *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche, Vorträge gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar, 1979 in Bethel, Erlangen, 1980*, in seiner "einleitenden Nachlese" zu den Vorträgen. Mühlenberg formuliert vier Punkte, "die als Übereinstimmung gelten können (...) wobei es dem Charakter der Arbeitstagung und seiner Teilnehmer nur entspricht, daß ein protestantischer Standpunkt im Vordergrund steht" (S. 3): 1. Christliche Gnostiker vertreten im 2. Jh. eine extreme Gnadenlehre. 2. Die Reaktion gegen den gnostischen Heilsdeterminismus bedient sich griechisch-philosophischer Begrifflichkeit. 3. Die augustinische Willenslehre erlaubt einen adäquateren Ausdruck der biblischen Gottesvorstellung und der paulinischen Gnadenlehre als die Begrifflichkeit der griechischen Philosophie. 4. Vor-augustinische Lehre über Gnade ist nicht in einer Analyse von Entscheidungsfreiheit zu finden, sondern vor allem im heilsgeschichtlichen Rahmen der Theologie (S. 3-5). Daraufhin formuliert Mühlenberg, als erste von vier Fragen für die weitere Diskussion, die Frage, ob Origenes durch die Entscheidungsfreiheit ein Opfer der Philosophie geworden sei.

¹⁰¹ Nur nach der "Vernünftigkeit der Seinsordnung" wird hier gefragt. Die Fragen, inwiefern vor-augustinische Lehre der Lehre des Paulus gerecht werden konnte und wenn ja, wie sich Gnade ohne den augustinischen Willensbegriff (un)zureichend) behaupten läßt, werden beiseitegeschoben. Beachtet man nur die Bemerkung von H. Crouzel und M. Simonetti, SC 269, S. 42 — ohne diesem oder jenem beizupflichten — so geht schon daraus hervor, daß diesen Fragen große Schwierigkeiten anhaften, die den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würden: "Il n'est pas conforme à une saine méthode historique de juger un auteur à partir d'une problématique postérieure. Il est aussi inadéquat de parler du "synergisme" d'Origène, expression qui suppose qu'il se représentait d'une façon purement extérieure la coopération de la grâce et du libre arbitre, les mettant sur le même plan, comme deux collaborateurs accomplissant au même titre une oeuvre commune."

Allerdings dürfte eine Erläuterung der Interaktion zwischen Gott und Mensch in der Theologie des Origenes Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage sein, inwiefern für Origenes zutrifft, daß Gnade "nicht in einer Analyse von Entscheidungsfreiheit...sondern vor allem im heilsgeschichtlichen Rahmen der Theologie" (E. Mühlenberg, siehe Anm 100) zu finden ist.

Die intellektuelle Prägung der Entscheidungsfreiheit bei Origenes ist einleuchtend. Die Verfügungsmacht der vernunftbegabten Lebewesen besteht darin, daß die Vernunft die Vorstellungen beurteilt und "die einen verwirft, die andern annimmt, damit das Lebewesen letzteren gemäß gelenkt werde"¹⁰². Die Ausbildung der Vernunft ist darum Bedingung für eine richtige Entscheidung; wer sich z.B. nicht von der Provokation einer Frau verführen läßt, hat "mehr Lehrsätze aufgenommen und sie eingeübt...Der Kitzel und die Reize widerfahren ihm, aber die Vernunft...drängt die Reize zurück"¹⁰³. Wer das Böse wählt, kennt das Gute nicht oder hat das Wissen nicht gut eingeübt. Origenes behauptet keinen Willen, der sich trotz des richtigen Wissens zum Bösen neigt und unabhängig von der kognitiven Erfassung des Handlungsziels definiert werden kann.

Daß die intellektuelle Prägung der Entscheidungsfreiheit bei Origenes einer Behauptung der Vernünftigkeit der Seinsordnung entspricht, wird von seiner Verteidigung der Vereinbarkeit von Vorherwissen und Entscheidungsfreiheit nahegelegt. Gerade durch die Frage nach der Vereinbarkeit beider zeigt sich, daß die biblische Selbstverständlichkeit der Freiheit des Menschen und der Lenkung jeglichen Geschehens durch Gott zu einem Problem geworden ist, dem man auch intellektuell beikommen könnte. Die Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen ist problematisch, sie ist dem Verstand jedoch nicht prinzipiell verschlossen. Denn gerade weil die Bibel sowohl die Freiheit als auch das Vorherwissen behauptet, müßten beide dem Denken auch einsichtig zu machen sein. Daraus ließe sich ableiten, daß Origenes eine Vernünftigkeit der Seinsordnung annimmt, die von der Schrift erschlossen und dem Denken nachvollziehbar ist. Das läßt sich kaum verneinen. Doch durch die Anordnung, der das Vorherwissen ja zu Dienste steht, erhält die von Origenes behauptete "Vernünftigkeit der Seinsordnung" einen Sinn, den sie in der griechischen Philosophie nie haben konnte.

Nach griechisch-philosophischen Auffassungen wurde die Welt wie eine Art Mechanismus durch die Vorsehung in Gesetzmäßigkeiten verwaltet. Die "Vernünftigkeit der Seinsordnung" ist dieser Auffassung nach von der Gesetzmäßigkeit der Vorsehung abhängig, die die Welt durch allgemein gültige Regeln, die keine Ausnahmen zugunsten eines Einzelnen zulassen, verwaltet¹⁰⁴. Hieraus ergab sich auch ein Problem der Entscheidungsfreiheit; das

¹⁰² PA III.1.3 (197.10-11).

¹⁰³ PA III.1.4 (199.6ff.).

¹⁰⁴ Siehe H. Dörrie, *Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus*, S. 62-63: "So...realisiert sich (griechische Gottesvorstellung) in der Verehrung eines überpersonalen Begriffes; dieser Begriff heißt 'fusus' und 'logos' für die Stoiker, er heißt 'nous' in höchster Vollkommenheit für die Platoniker. Macht man sich diesen theologischen Hintergrund klar, dann wird deutlich, daß 'pronoiein' (=im voraus denken) nicht im Sinne einer menschlichen Intelligenz verstanden werden darf. Es bedeutet nicht das fürsorgliche Lenken einzelner Abläufe; es bedeutet nicht

bestand in der Frage, ob und inwieweit der Mechanismus Raum läßt für menschliche Entscheidungsfreiheit.

Das Problem, der Entscheidungsfreiheit im Mechanismus Raum zu geben, beschäftigt Origenes wegen seiner Auffassung von der von Gott vorher geordneten Welt kaum. Origenes behauptet keine Vorsehung, die die Welt wie eine Art Mechanismus verwaltet, sondern eine Vorsehung, die für einzelne Vernunftwesen sorgt und sich auf einzelne Wesen einstellt. Origenes behauptet demnach keine rücksichtslose Durchführung providentieller Prinzipien, sondern eine Interaktion zwischen Gott und den Vernunftwesen, durch die die Seinsordnung geprägt wird. Die 'Vernünftigkeit' dieser Ordnung läßt sich erläutern, nachdem die Interaktion zwischen Gott und Mensch dargestellt worden ist.

Zunächst ist allerdings noch darauf hinzuweisen, daß Origenes sich durch die Behauptung einer Interaktion zwischen Gott und Mensch nicht nur von der griechischen Philosophie, sondern eben auch von den Gnostikern unterscheidet. Durch den Unterschied zwischen dem Demiurgen und dem höchsten Gott und ihre Auffassung, daß der Mensch oder wenigstens der *Pneumatiker* wesenhaft nicht in diese Welt hinein, sondern zur Sphäre des höchsten Gottes gehört, behaupteten die Gnostiker eine Inkommensurabilität von Mensch und Welt¹⁰⁵. Diese Inkommensurabilität konnte nicht einfach durch die Behauptung der Entscheidungsfreiheit widerlegt werden, sondern erforderte auch die Behauptung, daß diese Welt ein angemessener Ort für die Entscheidungsfreiheit sei. Daß die Welt tatsächlich ein angemessener Ort für freie Vernunftwesen ist, begründet Origenes durch seine Konzeption der Anordnung und der Interaktion zwischen Gott und Vernunftwesen, die daraus hervorgeht.

Dem philosophischen Konzept der Entscheidungsfreiheit, das Origenes gegen Gnostiker anwendet, fügt er somit die Behauptung einer Interaktion zwischen Gott und Mensch hinzu, durch die er sich sowohl von den Gnostikern als auch von den griechischen Philosophen unterscheidet.

2 Interaktion zwischen Gott und Mensch

Aus der Ordnung der Welt geht eine Interaktion zwischen Gott und Mensch hervor, weil Gott nicht geradlinig auf Grund von Prinzipien und nach Gesetzmäßigkeiten, sondern mit Rücksicht auf die einzelnen Wesen eine Welt vorher ordnet. Freilich wurde diese Interaktion von Gottes Seite aus zwar vor

Hilfe für ein leidendes Individuum; es darf aber auch nicht auf einen Heilsplan bezogen werden, der allen Heil und Erlösung verbürgt...Vielmehr vermag antikes Denken lediglich eine Art Mechanismus ins Auge zu fassen. Durchweg wird 'pronoia' als eine allgemein gültige Regel gesehen, die keine Ausnahme zugunsten eines Einzelnen zuläßt."

¹⁰⁵ Siehe P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*.

der Schöpfung der Welt vorweggenommen, für die Menschen in der Zeit ist sie jedoch wirkliche Interaktion, die durch ihre Entscheidungsfreiheit bedingt wird. Gottes Vorsehung stellt sich auf die freien Entscheidungen ein und bewertet sie — so geht aus dem Beispiel der vorherigen Erhörung der Gebete hervor — dem Verdienst entsprechend, wie es ihm ziemt und dem Beter nützt¹⁰⁶. Weil Gott sich in dieser Art und Weise auf Menschen einstellt, ist es ihm nach Origenes' Ansicht möglich, einem Beter "überschwenglicher als er fragt oder einsieht" zu geben, damit der Beter durch Wohltun überzeugt werde.

2.1 *Interaktion von Gottes Seite aus*

Gott stellt sich je nach Verdienst, wie es ihm ziemt und wie es dem Beter nützt auf Menschen ein, und er kann einem Beter mehr geben, als dieser erbittet. Es stellt sich hierbei die Frage, was Gott ziemt, was den Betern nützt und wie Origenes es begründen kann, daß Gott einem Beter mehr gibt, als dieser erbittet oder einsieht. Wenn man dem Prinzip des Origenes folgt, daß nicht gottlos über Gott gedacht werden darf¹⁰⁷, dürfen diese Motive nicht zur Willkür bei Gott führen. Willkür ist nur den Menschen aufgrund ihrer Entscheidungsfreiheit, nicht aber Gott möglich: "der Mensch ist veränderlich, Gott aber ist unveränderlich."¹⁰⁸ Es läßt sich darum fragen, wie Gott seinem unveränderlichen Wesen nach, dem Verdienst entsprechend und gleichzeitig auch wie es ihm ziemt dem Beter nützt.

Was Gott ziemt ist das, was dem Beter nützt, und dies geht aus Gottes Güte hervor. Denn wegen seiner Güte kann Gott nicht anders, als wohl zu tun und seine Vorsehung auszuüben und so den Vernunftwesen zu nützen. Mit einer durch das Wesen Gottes bedingten Notwendigkeit schuf Gott Origenes zufolge auch die erste Schöpfung, weil die Güte Gottes es erforderte, daß es immer Wesen gab, denen er wohl tun konnte¹⁰⁹.

Gottes Vorsehung wird, auch nachdem die Vernunftwesen sich von ihm entfernt haben, durch seine Güte bedingt. Die Art und Weise, in der Gott seine Vorsehung ausübt, änderte sich jedoch, als die Vernunftwesen sich änderten.

Nach dem Abstieg der Vernunftwesen entscheidet sich Gott, die Vernunftwesen, die sich voneinander unterschieden, zur Harmonie einer Welt zusammenzufügen. Diese Entscheidung geht aus Gottes Wesen hervor. Denn die Vernunftwesen entschieden sich gegen das Leben, als sie sich von Gott entfernten, aber es wäre "nicht folgerichtig, wenn das, was Gott einmal ins

¹⁰⁶ PE VI.4; siehe Kap. 2, S. 103.

¹⁰⁷ Siehe z.B. PA I.1 (z.B. 17.23).

¹⁰⁸ HomNum. XVI.4 (140.19).

¹⁰⁹ PA I.4.3.

Leben gerufen hätte, völlig verginge"¹¹⁰. Weil "alle vernünftigen Wesen des göttlichen Logos teilhaftig sind und dadurch gleichsam Samenkörner der Weisheit und Gerechtigkeit in sich tragen, welches ist Christus", erstreckt die Teilhabe an Gott Vater sich auf alle, Gerechte ebenso wie Sünder, und alle Menschen haben eine Verbindung mit Gott¹¹¹. Darum kann Gott die Vernunftwesen dem Tode und dem Nichts nicht anheimgeben.

Gott kann auf Grund seines Wesens, ebensowenig wie er die Vernunftwesen wegen seiner Güte aufgeben kann, die Bosheit und die Fehlentscheidungen der Vernunftwesen hinnehmen. Als "verzehrendes Feuer" muß Gott "die bösen Gedanken des Geistes, die schimpflichen Handlungen, das Verlangen nach der Sünde" verzehren und vernichten¹¹².

Gott will durch seine Vorsehung die Vernunftwesen trotz ihres Abstieges erhalten, ihre Bosheit aber vernichten, wie es der Güte seines einen und unveränderlichen Wesens entspricht. Gott erhält die Wesen dadurch, daß er ihre Bosheit vernichtet.

Gott will durch seine Vorsehung erreichen, daß die Vernunftwesen sich durch eine Erziehung in dieser Welt bessern und alle durch die Güte Gottes, die Unterwerfung unter Christus und die Einheit im Heiligen Geist gebracht werden "zu dem einen Ende, das dem Anfang gleicht", in dem die Wesen ihre Bosheit abgelegt haben und zu ihrem Seinsgrund zurückgekehrt sind¹¹³.

Wegen seiner Güte will Gott die Vernunftwesen erhalten, ihre Bosheit aber vernichten, und darum fügt er sie in dieser Welt zusammen und bewertet ihre freien Taten, wie es ihm — gemäß seiner Güte — ziemt und zugleich so, daß es dem Beter nützt. Fraglich bleibt aber, wie diese Verhaltensweise Gottes, die aus seiner Güte hervorgeht, sich zum Verdienstprinzip verhält, das Origenes gleichfalls als Motiv der Anordnungen erwähnt. Wegen seiner Güte kann Gott einem Beter mehr geben als dieser bittet, damit es dem Beter, der durch Wohltun überzeugt wird, nützt; aber wie verhält sich dies zum Verdienstprinzip? Auf Grund vorangehender Ursachen wurden die Vernunftwesen den verschiedensten Geschicken dem Verdienst entsprechend unterworfen; aber wie verhält sich dies zur Güte Gottes?

Daß Gottes Anordnungen nach Verdienst und seine Anordnungen aus Güte sich nicht widersprechen können, behauptet Origenes in PA II.5 gegen die Gnostiker und gegen Markion, indem er verteidigt, daß Güte und Gerech-

¹¹⁰ PA I.2.4 (31.12).

¹¹¹ PA I.3.6 (56.19ff.).

¹¹² PA I.1.2 (17.25ff.).

¹¹³ PA I.6.2 (80.4).

tigkeit als ein und dieselbe Tugend aufzufassen seien¹¹⁴. Origenes verteidigt die Einheit von Gerechtigkeit und Güte gerade gegen die Gnostiker, weil sie seiner Meinung nach eben die Unvereinbarkeit beider behaupteten und darum den guten Gott vom gerechten Welterschöpfer trennten. Weil sie meinten, daß die Güte eine Einstellung sei, nach der allen Gutes geschehen müsse, und Gerechtigkeit eine Einstellung, die den Bösen Böses, den Guten Gutes widerfahren lasse, behaupteten sie, daß der Schöpfer — des Alten Testaments — gerecht, der andere Gott — des Neuen Testaments — gut sei; allerdings zu Unrecht, so Origenes, denn vom Schöpfer im Alten Testament wird Gutes, vom Guten Gott im Neuen Testament Gerechtes behauptet¹¹⁵.

Origenes' Interesse an der Behauptung, daß Gott seine Vorsehung sowohl aus Güte als auch gerecht und nach Verdienst ausübt und daß Güte und Gerechtigkeit als eine Tugend zu betrachten sind, sind deutlich. Durch diese Aussage verteidigt er die Einheit Gottes und die Einheit des Alten und Neuen Testaments gegen die Gnostiker.

Den Irrtum der Gnostiker, den guten vom gerechten Gott zu trennen, erklärt Origenes sich aus ihrem Fehlverständnis der Gerechtigkeit Gottes. Der gerechte Gott, der einem jeden nach Verdienst vergilt, vergelte den Bösen nach Ansicht der Gnostiker mit Bösem aus Haß gegen die Bösen. Sie irren sich aber darin, daß sie nicht verstehen, daß die Sünder einer Heilung mit recht bitteren Heilmitteln bedürfen, die zwar schmerzen, aber die Sünder bessern können. Die Gerechtigkeit Gottes vergilt nach Verdienst, nicht aus Haß gegen die Bösen, sondern um zu heilen. Sie steht darum auch nicht in Widerspruch zur Güte Gottes, sondern zusammen mit der Güte kennzeichnet sie eben die Würde Gottes: "weder Güte ohne Gerechtigkeit noch Gerechtigkeit ohne Güte kann die Würde der göttlichen Natur kennzeichnen."¹¹⁶

Güte und Gerechtigkeit müssen als dieselbe Tugend aufgefaßt werden. Denn die Gerechtigkeit ist eine Tugend, Tugend ist etwas Gutes, und die Gerechtigkeit muß darum Gutes sein (II.5.3). Das Gutsein ist der Oberbegriff aller Tugenden, und über der Gerechtigkeit — ein Unterbegriff zur Güte, so wie auch Heiligkeit ein Unterbegriff ist — steht die Güte¹¹⁷. Güte und Gerechtigkeit stehen darum nicht im Widerspruch zueinander¹¹⁸.

¹¹⁴ Origenes setzt in PA II.5 voraus, daß es Tugenden bei Gott gibt. In CC IV.3 (SC 136: Z. 48-49) behauptet er aber: "...wenn man bei der Tugend die freiwillige Betätigung aufhebt, so hebt man auch ihr Wesen auf." Fragwürdig mag sein, ob nicht gerade die Freiwilligkeit Gottes Handelns von der durch das Wesen Gottes bedingte Notwendigkeit verneint wird.

¹¹⁵ PA II.5.2.

¹¹⁶ PA II.5.3 (136.25ff.).

¹¹⁷ PA II.5.4.

¹¹⁸ Diese Argumentation entspricht der stoischen "notwendigen Wechselbeziehung der Tugenden", siehe Kap. 1, S. 15, vgl. Görgemanns und Karpp, S. 351, Anm. 10.

Durch diese Argumentation hat Origenes dargestellt, daß die Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte nicht im Widerspruch zueinander stehen und daß demnach eine gnostische oder markionitische Trennung zwischen gerechtem, alttestamentlichem Schöpfergott und gutem, neutestamentlichem Erlösergott unhaltbar ist. Auf Grund dieser Argumentation läßt sich behaupten, daß Gott die Vernunftwesen gemäß den vorangehenden Ursachen nach Verdienst in der Welt eingeordnet hat und daß diese Einordnung, weil sie gerecht ist, mit der Güte nicht im Widerspruch stehen kann. Gleichfalls kann es nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit stehen, daß Gott einen Beter durch Wohltun überzeugt und ihm darum mehr gibt, als er bitten konnte.

Durch diese Argumentation hat Origenes aber nicht erläutert, wie Gott *gleichzeitig* nicht nur aus Güte, sondern *auch nach Verdienst* einem Beter mehr geben kann, als er fragen konnte. Daß eine Anordnung aus Güte zu einer gerechten Anordnung nicht im Widerspruch sein kann, hat Origenes dargestellt; wie aber eine überschwengliche Anordnung zum Heil der Vernunftwesen, die Gottes Güte entspricht, sich gleichzeitig auch nach Verdienst ereignet, hat er nicht erklärt.

Wenn Origenes auch behauptet, daß "kein Ansehen der Person bei Gott ist, daß er vielmehr alles nach *Verdienst* und *Fortschritt* der einzelnen Wesen ordnet"¹¹⁹ (vgl. Röm. 2,11), so hat es den Anschein, daß Gott den Vernunftwesen nach Verdienst ihres Vorlebens eine Stelle in der Schöpfung zuweist, während es vor allem seine Güte ist, durch die Gott die einzelnen Wesen zum Fortschritt und zur Erlösung zieht und durch die er einem Beter mehr geben kann, als dieser bitten konnte. Und hierin scheint durch, mag es auch noch so schattenhaft sein, daß der gnostische Riß zwischen Schöpfung und Gerechtigkeit nach Verdienst einerseits, Güte und Erlösung andererseits, nicht ganz beseitigt wurde.

2.2 Interaktion von der menschlichen Seite aus

Die Interaktion zwischen Gott und Mensch wird von Gottes Seite aus von seiner Güte bestimmt, und die Güte — darauf besteht Origenes — umfaßt auch die Gerechtigkeit nach Verdienst. Wegen seiner Güte will Gott notwendigerweise das Heil der Vernunftwesen, und darin nützt er ihnen, auch wenn es für die Vernunftwesen nicht immer diesen Anschein haben mag. Zum Heil der Menschen muß Gott ihre Bosheit verzehren und kann er Schmerzliches und uneigentlich so genanntes 'Böse' verwenden¹²⁰.

¹¹⁹ PA I.8.4 (101.11ff.).

¹²⁰ Siehe Kap. 26 der *Philokalie*, das ein Fragment aus dem Kommentar zu Psalm 4 enthält. In 26.8 behauptet Origenes, daß in den Schriften mehrfach vom (körperlichen) Bösen in uneigentlichem Sinn gesprochen wird. Das körperliche Böse ist kein Böses; nur das moralische Böse ist das eigentliche Böse.

Das Heil des Menschen ist seine Rückkehr zu Gott. Zur Rückkehr zu Gott muß der Mensch, nach dem Bild Gottes geschaffen, das Bild des 'Irdischen', das er angenommen hat und durch das er das Bild Gottes korrumpierte, ablegen¹²¹. In der Ablegung der Sünde und in der Reinigung vom Bild des Irdischen liegt die Aufgabe des Menschen, zu der er seine Entscheidungsfreiheit braucht. Denn das Heil des Menschen bringt Gott nicht allein zustande, sondern es ist auch von der Entscheidungsfreiheit abhängig. Zwar ist "bei unserer Erlösung der Beitrag Gottes unendlich viel größer als der, der von unseren freien Entscheidungen kommt"¹²², der Beitrag der Entscheidungsfreiheit ist zur Erlösung jedoch unentbehrlich.

Die Entscheidungsfreiheit, durch die die Interaktion zwischen Gott und Mensch von der menschlichen Seite aus bestimmt wird, kann darum Gottes Ziel — die Rückführung aller Vernunftwesen zu "dem einen Ende, das dem Anfang gleicht" — verhindern. Freilich scheint es, von Gottes Seite aus gedacht, undenkbar, daß Gott sein Ziel nicht erreichen würde, so daß zugrunde ginge, was er geschaffen hat. Darum kann Origenes behaupten, daß "keiner etwas aus der Hand des Hirten reißen wird; aus der Hand Gottes wird uns keiner nehmen" (vgl. Joh. 10,29). Da der Mensch sich aber auch gegen Gottes Ziel entscheiden kann, fügt Origenes dem hinzu, daß "wir aber, wenn wir nachlässig sind, aus seinen Händen fallen können"¹²³.

Nun scheint diese letzte Möglichkeit von Gottes Seite aus gedacht eine Unwahrscheinlichkeit, weil Gott bei der Anordnung das Verhalten der Vernunftwesen vorweggenommen hat und kaum angenommen werden kann, daß Gott als überlegener Arzt die vorhererkannte Krankheit der hartnäckigen Abwendung von Gott nicht heilen könnte. Dennoch bleibt den Vernunftwesen die Möglichkeit einer konsequenten Wahl zum Bösen und einer anhaltenden Entscheidung gegen Gott. Während die Rückkehr aller Wesen zu Gott und eine Wiederherstellung aller Dinge sich von Gottes Perspektive aus fast nachweisen ließe, so ist die Rückkehr der Wesen wegen ihrer Entscheidungsfreiheit jedoch keineswegs garantiert und wird der Ernst ihrer Entschlüsse betont.

Um zu Gott zurückkehren zu können, müssen die Wesen sich vom Bösen reinigen, dem Bösen widerstehen und Tugenden erwerben. In dieser Welt gibt Gott den Menschen die Möglichkeit dazu, weil sie im Kampf gegen das Böse und gegen das Fleisch und die feindlichen Mächte siegen und somit Tugenden erwerben können.

Zur Erwerbung dieser Tugenden muß der Mensch sich dem Guten hingeben, braucht er Übung und muß er richtige Lehrsätze aufnehmen. Dem Bösen

¹²¹ RK 2; siehe H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*.

¹²² PA III.1.19 (233.6).

¹²³ HomJer. XVIII.3 (SC 238: Z. 21-22).

kann er nur widerstehen, wenn er sich dem Guten hingibt. Damit der Mensch sich dem Guten beharrlich hingibt, muß er von Unwissenheit zum Wissen fortschreiten, und dazu muß er sich aus freier Entscheidung zum belehrenden Wort Gottes bekehren: "das Wort Gottes verheißt, Wissen in die zu bringen, die zu ihm kommen, indem es das steinerne, harte Herz, d.h. die Schlechtigkeit, aus ihnen wegnimmt, damit man in den göttlichen Geboten wandle und die göttlichen Anweisungen halte."¹²⁴ Gerade in dieser Hingabe an das Wort und der Reinigung durch das Wort zeigt sich das Zusammenwirken von Gott und Mensch, bei dem der Anteil Gottes dem des Menschen weit überlegen ist:

"Wer sich in Unwissenheit und Unbildung befindet und seines eigenen Mangels gewahr wird, sei es durch die Mahnung eines Lehrenden oder einfach aus sich selbst heraus, der vertraut sich einem an, von dem er glaubt, er könne ihn hinführen zur Bildung und Tugend; und während dieser sich dem Erzieher anvertraut, verheißt ihm jener, er werde die Unbildung aus ihm wegnehmen und Bildung in ihn hineinbringen...Ebenso verheißt das Wort Gottes, von denen, die sich zu ihm begeben, die Schlechtigkeit — die als 'steinernes Herz' (Hes. 11,19) bezeichnet wird — wegzunehmen, nicht ohne daß jene es wollen, sondern nachdem sie sich (ihm als) dem Arzt der Kranken anvertraut haben."¹²⁵

Der Mensch muß sich somit zu Gott und seinem Wort bekehren, damit er dem Bösen auf Grund des Wissens und der Bildung widerstehen kann. Aus freier Entscheidung muß er auf dem Weg des Wortes fortschreiten, damit er die Wahrheit erkennen und durch die Wahrheit wahrhaft frei werden kann¹²⁶. Origenes beschreibt diese Entwicklung der Entscheidungsfreiheit, die zunächst die Verantwortung für das eigene Böse selbst übernimmt, sich dann bekehrt und zur Erhaltung der Freiheit fortschreitet, in einer *Homilie zu Exodus* folgendermaßen:

"Wie können wir die Freiheit erhalten; wir, die der Welt dienen, die dem Geld dienen, die den Begierden des Körpers dienen? Ich mache mir Vorwürfe, ich urteile über mich; ich beschuldige mich meiner Fehler; diejenigen, die mir zuhören, können überlegen, was sie über sich selbst denken. Ich behaupte nun, daß, solange ich einem dieser Dinge unterworfen bin, ich mich zum Herrn nicht bekehrt habe und daß ich weder die Freiheit erhalten habe, solange mich derartige Angelegenheiten und Sorgen fesseln...Sogar wenn die Liebe zum Geld mich nicht beherrscht und sogar, wenn die Sorgen um Besitz und Reichtum mich nicht fesseln, begehre ich trotzdem noch Lob und erstrebe menschlichen Ruhm, wenn ich von den Blicken und den Worten der

¹²⁴ PA III.1.15 (223.6ff.).

¹²⁵ PA III.1.15 (222.9ff.).

¹²⁶ Vgl. ComRöm., Migne PG 14, S. 1062, siehe Kap. 2, S. 51.

Menschen ableiten will, was der von mir denkt, wofür jener mich hält, ob ich ihm nicht mißfalle, ob ich ihm gefalle. Solange ich diese Fragen stelle, bin ich deren Sklave...Wer aber wird mir die Freilassung geben? Wer anders wird mich von dieser so schändlichen Sklaverei befreien als der, der sagt: 'wenn der Sohn euch befreit haben wird, werdet ihr wirklich frei sein' (Joh. 8,36)?...Dienen auch wir darum treu und lieben wir den Herrn, unseren Gott, aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele und allem Denken und aus unserer ganzen Kraft, damit wir es verdienen, daß uns die Freiheit gegeben wird von Jesus Christus, seinem Sohn, unserem Herrn, der die Ehre und die Macht besitzt in alle Ewigkeit."¹²⁷

2.3 Interaktion zwischen Gott und Mensch: der 'Fall Pharaos'

Die Interaktion zwischen Gott und Mensch wird durch das Wesen Gottes und die menschliche Entscheidungsfreiheit bedingt, sie zielt auf die Rückkehr der Vernunftwesen zu Gott. Auf der einen Seite kann Gott seinem Wesen nach die Vernunftwesen nicht aufgeben, er muß jedoch ihre Bosheit vernichten, auf der anderen Seite müssen die Menschen sich dem Guten hingeben, d.h. sich zum Wort Gottes bekehren, um ihre Bosheit mit Gottes Hilfe zu besiegen.

Wie die Interaktion im Konkreten stattfindet, läßt sich am Beispiel der Verstockung des Pharaos zeigen, das Origenes in PA III.1.10-14 behandelt¹²⁸. Über den Pharaos steht geschrieben, "Gott verstockte sein Herz" (Ex. 4,21; 7,3). Origenes' Gegner, die Gnostiker, versuchten durch diese Aussage ihre Auffassung zu beweisen, daß es keine Entscheidungsfreiheit gäbe und die Erlösung des Menschen nicht von seiner Entscheidungsfreiheit, sondern von seiner Natur abhängig sei. Der Pharaos sei von solcher Natur, daß er zum Untergang bestimmt sei, und deswegen verstockte Gott sein Herz¹²⁹.

Origenes widerspricht dieser Argumentation, indem er behauptet, daß, falls der Pharaos wegen seiner Natur verlorengehen müsse, Gott ihn jedenfalls zu dem Zweck nicht zu verstocken bräuchte¹³⁰.

Das ist zwar ein schönes Gelegenheitsargument, die Probleme angesichts der Aussage, "Gott verstockte das Herz des Pharaos", hat Origenes damit aber noch nicht gelöst. Was tat Gott, als er das Herz verstockte, und wie läßt sich

¹²⁷ HomEx. XII.4 (268.3ff.).

¹²⁸ Siehe zu Pharaos' Verstockung W. J. P. Boyd, *Origen on Pharaoh's hardened heart: a study of justification and election in St Paul and Origen*, in: "Studia Patristica" VII, TU 92, Berlin, 1966, S. 434-442, und M. Harl, *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, in: "Studi in onore di Alberto Pincherle", Rom, 1967, S. 260-268. Harl beschäftigt sich vor allem mit dem Text aus Kap. 27 der Philokalie, worin Origenes sich der selben Problematik widmet.

¹²⁹ PA III.1.8-9.

¹³⁰ PA III.1.8.

das verstehen im Rahmen der Interaktion, die durch Gottes Güte und die menschliche Freiheit bedingt ist?

Origenes erklärt sich die Aussage 'Gott verstockte das Herz' und eine ähnliche Aussage des Paulus 'So erbarmt er sich nun, wessen er will, und verstockt, wen er will' (Röm. 9,18) mit der Behauptung, daß das Wollen Gottes aus einer guten Absicht hervorgehe. Gott hat nicht die Absicht zu verstocken, sondern die Verstockung ist die Auswirkung einer guten Intention. Wegen der Bosheit der Menschen, die aus ihrer Entscheidungsfreiheit hervorgeht, kann eine gute Tat Gottes verstocken. Gott hat "nicht die Absicht zu verstocken, sondern er hat eine gute Absicht; diese hat zur Folge, wegen des Substrats an Schlechtigkeit, daß die ihnen selbst innewohnende Schlechtigkeit sich verhärtet; und deshalb heißt es, Gott verstocke den, der sich verhärtet"¹³¹.

Ein einziger Akt Gottes in guter Absicht kann somit Verschiedenes bewirken, je nach der Qualität der Entscheidungsfreiheit. Origenes begründet diese Aussage mit dem Beispiel des Apostels in Hebr. 6,7-8. In diesem Text wird behauptet, derselbe Regen könne auf gutem Land Früchte hervorbringen, auf schlechtem Land Dornen und Disteln. Origenes fügt diesem Text ein zusätzliches Beispiel hinzu: So wie die Sonne einerseits Wachs schmelzen lassen und andererseits Schlamm trocknen und verhärten kann, so kann ein einziger Akt Gottes Verschiedenes bewirken¹³².

Trotz der Form des Satzes 'Gott verstockte das Herz' ist also nicht gemeint, daß Gott willentlich auf die Verstockung des Herzens abzielte. Die Aussage 'Gott verstockte das Herz' soll verstanden werden wie die Aussage eines milden und langmütigen Herrn, der zu seinem Diener sagt: 'ich habe dich schlecht gemacht'. Von diesem Sprachgebrauch her leuchtet es ein, daß der Pharao an seiner Verstockung genauso wie der Diener an seiner Schlechtigkeit selber Schuld ist. Das hat auch Paulus richtig verstanden, behauptet Origenes. Denn Paulus sagt dem Sünder, daß Gottes Güte zur Buße leitet, "du aber in deiner Verstocktheit...häufest dir selbst den Zorn auf" (Röm. 2,5). Stelle man sich nun vor, diese Aussage des Paulus sei an den Pharao gerichtet, so versteht man das eigentlich Gemeinte des Satzes über die Verstockung: Der Pharao häuft sich in seiner Verstocktheit selbst den Zorn auf¹³³.

Gottes Handeln aus guter Absicht, die zur Buße führen sollte, hat beim Pharao wegen seiner eigenen Schlechtigkeit also die Verstockung zur Folge. Allerdings hat auch diese — schlechte — Folge nach Origenes' Meinung

¹³¹ PA III.1.10 (210.4ff.).

¹³² PA III.1.10-11.

¹³³ PA III.1.11 (213.13ff.).

ihren Nutzen: die Verstocktheit hätte sich ohne Gottes Handeln nicht derart erwiesen und wäre nicht so offen an den Tag getreten.

Weil Origenes fürchtet, daß "solche Darlegungen als wenig überzeugend und gewaltsam angesehen werden"¹³⁴, fährt er in seiner Darstellung fort. Das Bild der bisherigen Erläuterung wird aber leicht verschoben. Denn im folgenden wird die gleichsam starre und fast mechanische Wirkung vom Handeln Gottes, der in guter Absicht mit denselben Taten Verschiedenes bewirkt, präzisiert und nuanciert. Im folgenden geht Origenes nicht mehr von einer einzigen Tat Gottes aus, die verschiedene Auswirkungen und unabsichtlich sogar schlechte Folgen haben kann, sondern stellt dar, wie Gott gerade mit den Auswirkungen seines Handelns rechnet und sein Handeln auf die Auswirkungen einstellt.

Am Anfang dieser Erläuterung führt Origenes Jes. 63,17-18: "...wozu hast du unser Herz verstockt, daß wir deinen Namen nicht fürchten...", und Jer. 20,7: "du hast mich getäuscht Herr...", an. Hier sprechen Sünder im übertragenen Sinne, und sie fragen, warum Gott ihre Sünden sich hat häufen lassen. Diesen Sündern wird also nicht wie nach Röm. 2,5 gesagt, daß sie selber schuld an ihrer Verstockung sind, sondern unter Anerkennung ihrer eigenen Schuld der Verstockung fragen sie, warum Gott es zugelassen hat, daß sie in ihrer Verstockung ihre Sünden aufhäufen¹³⁵.

Gott läßt Menschen im allgemeinen deshalb ungestraft, so daß ihre Sünden sich häufen, "damit der sittliche Wert eines jeden auf Grund seiner freien Entscheidung geprüft werde", behauptet Origenes, der voraussetzt, daß Strafe eine Wohltat sei. Die Guten sollen durch Prüfung sichtbar werden, die Schlechten werden später den Weg der Heilung finden. Denn wer Wohltaten empfängt, "ohne sich selbst vorher erprobt und sich selbst verurteilt zu haben", wird hochmütig die Gnade Gottes für eigene Leistung halten¹³⁶.

Gott verhält sich also wie ein Arzt¹³⁷, der einen Kranken eine Zeitlang im Zustand der Krankheit hält, damit die Gesundheit um so sicherer wiederhergestellt werden kann und die Heilung sich nicht durch einen Rückfall als vorübergehend erweise: "In derselben Weise handelt auch Gott, der die Geheimnisse des Herzens kennt und das Zukünftige voraussieht: in seiner Langmütigkeit läßt er den Dingen ihren Lauf, ja er zieht sogar durch äußere Einflüsse das verborgene Übel hervor, damit der Mensch gereinigt wird, der durch Nachlässigkeit die Samen der Sünde in sich aufgenommen hat...so

¹³⁴ PA III.1.12 (214.7).

¹³⁵ PA III.1.12.

¹³⁶ PA III.1.12 (215.5; 216.3).

¹³⁷ Siehe zu diesem Bild A. Roselli, 'ho technites theos': la pratica terapeutica come paradigma dell' operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1, in: L. Perrone (Hg), "Il cuore indurito del Faraone, Origene e il problema del libero arbitrio", S. 65-83.

kann er doch später, nach der Reinigungskur, die auf das Übel folgt, seine ursprüngliche gesunde Konstitution wiedererlangen. Denn Gott lenkt die Seelen nicht im Hinblick auf die, sagen wir, fünfzig Jahre des irdischen Lebens, sondern auf die unendliche Ewigkeit; denn er hat die geistige Substanz unvergänglich gemacht und ihm selbst verwandt, und die vernünftige Seele ist nicht von der Heilung ausgeschlossen, als wäre sie auf das Leben hier auf Erden beschränkt."¹³⁸

Das Ausbleiben der Strafe, wodurch die Sünder von Jes. 63,17-18 sich verstockten und ihre Sünden häuften, ist somit als Reinigungskur zu verstehen. Daß Gott bei der Reinigung verschiedene Seelen verschieden behandelt, erklärt Origenes am Schluß mit dem Bild eines Landmanns, der je nach der Qualität der Erde sät¹³⁹. Einen Fels, der nur wenig Erde hat, besät er im allgemeinen nicht sofort, sondern er bearbeitet zunächst den Boden, damit die Samen wachsen können. Je nach der Person könnte Gott eine felsige Seele aber trotzdem besäen; wenn es besser für sie ist zu erlangen, was sie will. Später wird sie dann zur Verurteilung ihrer selbst kommen und sich nachträglich einer Bearbeitung des Bodens unterziehen. "Denn unzählig, könnte man sagen, sind unsere Seelen und unzählig ihre Eigenarten; sie haben alle möglichen Bewegungen, Absichten, Impulse und Strebungen; einer ist der beste Betreuer für sie, der die rechten Zeiten kennt und die passenden Mittel der Behandlung, die Erziehungsmethoden und die Wege: der Gott und Vater des Alls, welcher auch weiß, auf welchem Wege er den Pharao führt durch all seine Schicksale und sogar durch das Ertrinken im Meer. Dies ist ja nicht etwa das Ende von Gottes Plänen mit dem Pharao, denn das Ertrinken bedeutet kein völliges Vergehen. 'Denn in Gottes Hand sind beide, wir selbst und unsere Rede, dazu alle Klugheit und Kunst in allerlei Geschäften' (Weish. 7,16)."¹⁴⁰

3 Die Vernünftigkeit der Seinsordnung

Als Gott die Schöpfung vorher ordnete, ordnete er eine Interaktion zwischen Gott und den Menschen an, weil er darauf Rücksicht nahm, wie er sich in der Schöpfung zu freien Vernunftwesen verhalten und sie zu ihrem Heil betreuen werde. Auf Grund dieser Interaktion läßt sich die Frage beantworten, inwiefern Origenes mit der intellektuellen Auffassung von der Entscheidungsfreiheit auch die griechisch-philosophische Auffassung von der Vernünftigkeit der Seinsordnung übernommen hat und inwiefern die Welt prinzi-

¹³⁸ PA III.1.13 (218.2ff.). Wie aus diesem Abschnitt hervorgeht, ist der Grund dafür, daß Gott die Seelen nicht aufgeben kann, auch der Grund dafür, daß die Reinigung nicht in diesem Leben vollständig sein muß: die mit Gott verwandte geistige Substanz ist unvergänglich.

¹³⁹ PA III.1.14.

¹⁴⁰ PA III.1.14 (220.8ff.).

piell für die Menschen erkennbar ist. Nach Dihle entspräche der Betonung der menschlichen Vernunft bei Origenes "die feste Überzeugung, daß auch Gottes Erlösungs- und Erziehungspläne vernünftig sind. Οὐκ ἄλογως, so sagt Origenes, verstockte Gott selbst das Herz Pharaos"¹⁴¹. Origenes betont "den rationalen Charakter der göttlichen Weltregierung, auch und gerade im Blick auf Pharaos verhärtetes Herz, ein Vorgang, der nach seiner Meinung 'nicht ohne Vernunft' sich abspielte"¹⁴².

Origenes' Gottesbegriff bringt es mit sich, daß er behauptet, Gott handle vernünftig¹⁴³. Gleichfalls ist er der Meinung, daß die Absicht, in der Gott handelt, erkennbar sei. Vom biblischen Verständnis, "daß die Menschen den Verheißungen und Forderungen eines Gottes ausgesetzt sind, deren Begründung dem menschlichen Verstand prinzipiell verschlossen ist"¹⁴⁴, unterscheidet er sich in dieser Hinsicht, weil er sich die Fragen der Philosophie seiner Zeit angeeignet hat: Wie die Philosophen beschäftigt ihn das Problem der Einheit Gottes und der Mannigfaltigkeit der Schöpfung, und wie die Philosophen stellt er sich die Frage nach der Vorsehung in bezug auf die Entscheidungsfreiheit.

Die 'Prinzipien', nach denen Gott handelt oder durch sein Wesen sogar handeln muß, sind Origenes zufolge erkennbar, und ihre Begründung ist dem menschlichen Verstand nicht prinzipiell verschlossen: Gott handelt, wie er handelt, weil er die Vernunftwesen zurückhaben und ihre Bosheit vernichten will.

Aber mögen die Prinzipien, nach denen Gott handelt, dem menschlichen Erkennen auch nicht verschlossen sein, so behauptet Origenes trotzdem keine "Vernünftigkeit der Seinsordnung", wie sie von griechischen Philosophen behauptet wurde. Diese Vernünftigkeit implizierte, daß alles Einzelne unter allgemeinen Gesetzen erkennbar wäre, so daß sich in den Kategorien dieser Gesetze alles Einzelne begreifen läßt. Gerade dies ist nicht gemeint, wenn Origenes von einer Interaktion zwischen Gott und Mensch ausgeht. Denn Gott nimmt Rücksicht auf das Verhalten und die Persönlichkeit der einzelnen Menschen; er kennt ihre "Geheimnisse des Herzens", ihre "unzähligen Eigenarten", und "er allein ist der beste Betreuer", der die Menschen erzieht¹⁴⁵

¹⁴¹ A. Dihle, *Das Problem der Entscheidungsfreiheit...*, S. 9-10. Vgl. PA III.1.13: "Wer also sich selbst überlassen wird, der wird auf Grund einer göttlichen Entscheidung sich selbst überlassen; und wenn Gott gegen einige Sünder langmütig ist, so ist er das nicht ohne vernünftigen Grund (οὐκ ἄλογως)."

¹⁴² A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, S. 125.

¹⁴³ Vgl. PA I.1.6 (21.12ff.): "...so aber ist er (Gott) in jeder Hinsicht eine Einheit und sozusagen eine Einsheit, sowie Vernunft und die Quelle, aus der jegliche geistige Natur, jede Vernunft, ihren Ursprung hat."

¹⁴⁴ A. Dihle, *Das Problem der Entscheidungsfreiheit...*, S. 9-10.

¹⁴⁵ PA III.1.13-14.

und sie individuell und persönlich betreut dadurch, daß er seine Anordnungen auf die einzelnen Wesen einstellt. Die Prinzipien, nach denen Gott anordnet und handelt, sind Origenes zufolge zwar erkennbar, aber warum Gott auf Grund seiner Erkenntnisse über einzelne Wesen in der Anordnung so verfügt, wie er über sie verfügt, ist dem Verstand prinzipiell verschlossen: "...denn nach der besonderen (Erklärung) in jedem Einzelfall zu fragen, wäre Torheit, und sie geben zu wollen, wäre Wahnsinn", so Origenes¹⁴⁶.

Die einzelnen Verfügungen Gottes lassen sich nicht anhand von allgemeinen Gesetzen verstehen, weil sie nicht aufgrund von allgemeinen Gesetzen angeordnet wurden. Sondern die Verfügungen wurden in bezug auf die Interaktion zwischen Gott und Mensch angeordnet und mit Rücksicht auf das Verhalten der Menschen eingestellt. Die Anordnungen sind insofern verständlich, als sie Gottes Güte, die die Vernunftwesen zu sich zurückführen und ihre Bosheit vernichten will, entsprechen müssen. Es ist jedoch unmöglich, aus diesen Prinzipien abzuleiten, wann, warum und wie Gott z.B. Gebete erhört und Menschen versucht:

"Wie soll unter Wahrung der Entscheidungsfreiheit bei allen Vernunftgeschöpfen über ein jedes (in der Heilsordnung) verfügt werden? Welche davon findet das Wort Gottes gleichsam schon vorbereitet und aufnahmefähig und unterrichtet sie; welche stellt es für eine Weile zurück; und vor welchen verbirgt es sich gänzlich und hält ihr Ohr fern von sich? Welche ferner von denen...drängt es mit gewissen Strafen und Züchtigungen zum Heil, erzwingt gewissermaßen ihre Bekehrung? (...) Aus welchen Gründen und bei welchen Anlässen geschieht all dies; welche tiefen Einblicke der göttlichen Weisheit und welche Kenntnis von den Bewegungen ihres Willens liegen all diesen Verfügungen zugrunde? All das ist allein Gott bekannt und seinem Einziggeborenen...und dem Heiligen Geiste...."¹⁴⁷

Der Mensch kann erkennen, daß Gott auf Grund seiner Güte in der Absicht handelt, die Vernunftwesen zu heilen. Warum Gott auf Grund dieses Prinzips im einzelnen aber so und nicht anders anordnet, ist dem menschlichen Erkennen jedoch unverständlich. Erst lange Zeit "nach dem Abscheiden aus diesem Leben werden den Würdigen, die sich Verdienste erworben haben, die Dinge auf der Erde in ihrem sinnvollen Zusammenhang erklärt werden"¹⁴⁸. Durch das "Gnadengeschenk des vollen Wissens"¹⁴⁹ wird der Heilige "auch bei den Einzeldingen die Entscheidung der göttlichen Vorsehung kennenlernen, in den Dingen, die das Schicksal der Menschen betreffen: er wird lernen, daß sie nicht beliebig oder zufällig geschehen, sondern

¹⁴⁶ PA II.9.4 (168.10); vgl. II.9.8 (172.21ff.).

¹⁴⁷ PA III.5.8 (279.4ff.).

¹⁴⁸ PA II.11.6 (189.10).

¹⁴⁹ PA II.11.6 (189.12).

nach einer Planung (*ratione*), die so ausgeklügelt, so diffizil ist, daß ihr nicht nur bei den Heiligen, sondern man darf sagen bei allen Menschen nicht einmal die Zahl der Haare entgeht..." (vgl. Matth. 10,29-30, 1. Kor. 13,12)¹⁵⁰.

Gottes Anordnungen sind demnach "nicht unvernünftig", weil sie einem Plan der Vorsehung entsprechen. Darum kann Origenes auch behaupten, daß die Verhärtung des Herzens Pharaos nicht unvernünftig war; sie muß vernünftig sein, und der Vorgang muß seinen Sinn darin haben, daß Gott nach seinem Plan dem Pharao zu seinem Heil behilflich ist, weil Gott nur in dieser Absicht handeln kann. Das impliziert aber nicht, daß wir erkennen können, wie und warum alles Einzelne so und nicht anders in diesem Plan eingefügt wurde. Origenes brauchte auch in bezug auf den Pharao eine lange Erklärung dafür, daß der Vorgang "nicht unvernünftig" war, und mußte zur Erläuterung dessen von seinem eigenen Prinzip abweichen, daß eine Erklärung für Einzelfälle Torheit ist. Erkenntnisse über die Vernünftigkeit einzelner Anordnungen werden erst den Heiligen durch eine Gnadengabe bekanntgegeben.

Mögen wir auch nicht verstehen und nicht verstehen können, wie Gott bei seinen Anordnungen unter Rücksichtnahme auf die Entscheidungsfreiheit über die Vernunftwesen verfügt, so muß dennoch behauptet werden, daß die Anordnungen nicht unvernünftig sind, weil sie einem Plan der Vorsehung zur Rückkehr aller Vernunftwesen zu Gott entsprechen. Es ist darum alles "nicht unvernünftig", wenn Gott physische Übel verwendet, wenn er Menschen für das Zukünftige blind macht, wenn er einem Beter mehr gibt, als er bitten kann, wenn er Menschen durch das Fleisch und durch feindliche Mächte versucht und wenn er Pharaos Herz verhärtet, weil Gott mit diesen Anordnungen nach seinem Plan die Rückkehr der Vernunftwesen bezweckt.

Den Plan zur Rückkehr der Vernunftwesen hat Gott schon vor der Schöpfung gefaßt, nachdem er die zukünftigen Taten der Vernunftwesen im voraus erkannte. Dieser Plan, d.h. die *oikonomia* Gottes, wird im folgenden Kapitel thematisiert.

¹⁵⁰ PA II.11.5 (189.1ff.).

KAPITEL VIER

DIE *OIKONOMIA* GOTTES BEI ORIGENES

In dem vorigen Kapitel wurden Origenes' Auffassungen mit denen der griechischen Philosophen verglichen. Dieser Vergleich bezog sich auf die Entscheidungsfreiheit, die Anordnung und Gottes Verhältnis zur Welt.

Aus dem Vergleich ergab sich, daß Origenes — anders als die Philosophen seiner Zeit — die Entscheidungsfreiheit nicht aus einer Ursachenkette abzusondern versucht, weil die Kette der Ereignisse bei der Anordnung gerade auf die vorhererkannten freien Taten eingestellt wurde und eine solche Kette die Freiheit nicht gefährdet. Hinsichtlich seiner Auffassung von der Anordnung erwies sich, daß Origenes zwar stoische und platonische Elemente übernommen hat, daß aber die Auffassung, Gott ordne die Vernunftwesen bei seiner Anordnung dem Verdienst ihres Vorlebens und ihrer zukünftigen Taten entsprechend in die Welt ein, der griechischen Philosophie nicht entnommen war. Auf Grund dieser Auffassung von der Anordnung ließ sich schließlich darstellen, daß das Verhältnis Gottes zur Welt bei Origenes anders aussieht als bei den griechischen Philosophen. Während die Welt den griechischen Philosophen zufolge von der Vorsehung durch Gesetzmäßigkeiten verwaltet wird, behauptet Origenes eine Interaktion zwischen Gott und Mensch in dieser Welt.

Die Unterschiede zwischen Origenes und den griechischen Philosophen — sowohl in bezug auf die Entscheidungsfreiheit wie in bezug auf das Verhältnis Gottes zur Welt — lassen sich auf seine Auffassung von der Anordnung zurückführen. Gerade diese Auffassung ermöglicht Origenes die Behauptung einer Ursachenkette, die die Freiheit nicht gefährdet, und gerade aus dieser Auffassung geht eine Interaktion zwischen Gott und Mensch hervor. Die Unterschiede zwischen Origenes und der griechischen Philosophie gehen somit auf das Konzept der Anordnung zurück. Oder präziser: sie gehen auf Origenes' Auffassung von einer allwaltenden und 'persönlichen' Vorsehung Gottes zurück, die er durch das Konzept der Anordnung mit der menschlichen Freiheit vereinen will.

Gerade weil die Unterschiede zur griechischen Philosophie aus Origenes' Auffassung von der vorsehenden Tätigkeit Gottes hervorgehen, ist es angebracht, in diesem Kapitel Origenes' Auffassung von der Vorsehung Gottes in den Vordergrund zu stellen.

Origenes' Auffassung von der Vorsehung Gottes ist von den griechischen Vorstellungen von der *pronoia* völlig verschieden. Die griechische Vorstel-

lung von der *pronoia* bezieht sich auf die Gesetzmäßigkeit, durch die diese Welt als geordnetes Ganzes erhalten bleibt. Der Platoniker Celsus erläutert beispielhaft, daß der Mensch dieser Auffassung nach nur ein Teil der Weltfö- gung ist und daß Gott nur für die Fö- gung im ganzen Sorge trägt. Denn, so behauptet Celsus, "nicht für den Menschen ist das Weltganze gemacht, wie auch nicht für den Löwen oder den Adler oder den Delphin, sondern damit diese Welt als Werk Gottes in ihren Teilen ganz vollständig und vollkommen sei in allen Stö- cken. Aus diesem Grunde sind alle Dinge wohl abgemessen, nicht mit Rücksicht aufeinander — höchstens beiläufig — wohl aber mit Rücksicht auf das Ganze. Gott sorgt für das Ganze, und seine Vorsehung verläßt dieses niemals; auch wird es nicht schlechter, noch läßt Gott es nach einiger Zeit wieder zu sich selbst zurückkehren. Er zürnt auch nicht der Menschen wegen, wie auch nicht der Affen oder Mäuse wegen; auch spricht er gegen diese Wesen, von denen ein jedes an seinem Teile sein Los erhalten hat, keine Drohungen aus."¹

Origenes' Auffassung von der Vorsehung bezieht sich nicht auf irgendeine Gesetzmäßigkeit der *pronoia*, durch die diese Welt verwaltet wird, sondern sie bezieht sich auf einen *Heilsplan* Gottes. Die Anordnung läßt sich verstehen als die Abfassung eines Heilsplans, in dem das zukünftige Verhalten der Vernunftwesen aufgenommen worden ist. Diesem vorher abgefaßten Plan gemäß stellt Gott seine Anordnungen auf die vorhererkannten Taten der freien Vernunftwesen ein, und durch diese Anordnungen werden die Vernunftwesen persönlich betreut, damit alle individuellen Wesen dem Heilsplan gemäß zu Gott zurückgeföhrt werden. Auf Grund seiner Auffassung von der Tätigkeit der Vorsehung widerlegt Origenes auch die Ansichten, die Celsus auf Grund seiner Vorstellung der *pronoia* äußerte. Origenes betont, daß Gott die Welt schon für die Menschen schuf und daß Gott nicht nur für die Weltfö- gung im ganzen, sondern auch für Individuen Sorge trägt².

Durch die Auffassung von einem Heilsplan unterscheidet Origenes sich von den griechischen Vorstellungen von der *pronoia*. Die Auffassung von einem Heilsplan impliziert jedoch nicht nur einen Unterschied zum griechischen Denken, sondern ihr haftet auch ein Problem an. Das Problem nämlich, daß der Heilsplan, der in der Schöpfung durchgeführt und in der Geschichte verwirklicht wird, bereits vor der Schöpfung abgefaß wurde.

Dieses Problem fö- hrt zu verschiedenen Schwierigkeiten, je nachdem ob der Heilsplan auf den Menschen oder ob er auf Gott bezogen wird.

Für die Menschen erwecken die Ereignisse in der Schöpfung leicht den Eindruck, durch die Anordnung ihrer Bedeutung entblö-ßt zu sein. Denn was in der Schöpfung stattfindet, wurde bereits vor der Schöpfung geordnet und

¹ CC IV.99 (SC 136: Z. 2-11).

² CC IV.99.

im Heilsplan niedergelegt, so daß der Eindruck entstehen könnte, in der Schöpfung werde nur ausgespielt, was bereits vor der Schöpfung gleichsam inszeniert worden war. Diese Schwierigkeit kannten die griechischen Philosophen nicht, weil sie das Vorherwissen, das die Ordnung ermöglicht, verneinten.

Für Gott scheint der Unterschied zwischen Anordnung vor und Durchführung in der Schöpfung zu einer 'doppelten Verhaltensweise' zu führen. Während Gott vor der Schöpfung z.B. weiß, was sich alles ereignen wird und seine Anordnungen auf das vorhererkannte Verhalten der Menschen einstellt, stellt er sich bei der Durchführung des Heilsplans in der Schöpfung gegenüber den Menschen so, als ob er nicht wüßte, was sich ereignen wird. Auch diese Schwierigkeit kannten die griechischen Philosophen nicht, weil sie sowohl das Vorherwissen Gottes wie seine Sorge für individuelle Menschen verneinten.

Durch die Auffassung von einem Heilsplan als auch durch das Problem, das ihm anhaftet, unterscheidet sich Origenes von den griechischen Philosophen. Es stellt sich darum die Frage, auf Grund welcher Vorstellung Origenes einen vorher abgefaßten Heilsplan, bzw. eine Anordnung, vertreten konnte, und ob vielleicht diese Vorstellung zum obengenannten Problem in seinem Denken führt. Weil ein solcher 'Lebensnerv' der Theologie des Origenes im griechischen Denken nicht gefunden werden kann³ — dieser Lebensnerv müßte ja gerade die Unterschiede zum griechischen Denken verdeutlichen —, stellt sich die Frage, ob nicht gerade eine christliche Auffassung, und zwar eine christliche Auffassung vom vorsehenden Handeln Gottes, Origenes' Ausgangspunkt war.

Eine solche Auffassung könnte sich unter Bezugnahme auf den christlich-theologischen Begriff *oikonomia* beschreiben lassen. Dieser Begriff, der auf einen Heilsplan verweist, gewann schon in der christlichen Tradition vor Origenes große Bedeutung, er spielt auch im Denken des Origenes, der den Begriff häufig verwendet, eine erhebliche Rolle.

Daß sowohl die Vorstellung eines Heilsplans oder einer Anordnung, wie die Schwierigkeiten, die dem Denken des Origenes anhafteten, so oder so mit dem Begriff *oikonomia* zusammenhängen, läßt sich auf Grund einer allgemeinen Beschreibung dieses Begriffs, wie sie einem Handbuch zu entnehmen ist, vorderhand plausibel machen: "...classical patristic usage distinguishes 'economy' from 'theology', the former being concerned with the 'exterior' manifestation of God's being and purposes while the latter refers to the inner life of the most holy Trinity. This use of the term has its source in the expression 'the economy of the mystery which has been hidden in God from eternity' (Eph. 3.9; cf. 1.10), which refers to the carrying into activity in the

³ Anders H. Koch, *Pronoia und Paideusis*; vgl. Einführung S. 3 und Anm. 7.

temporal sphere of the eternal purposes of God. Hence it comes to mean in general God's gracious dispensation in creation and salvation under both the old and new covenant and in particular in the incarnation as the supreme manifestation of God's loving purpose for his creation."⁴

Diese Beschreibung des patristischen Wortes *oikonomia* zeigt, daß der Begriff auf die Durchführung in der Zeit von dem verweist, was vor der Zeit beschlossen worden ist. Mit dieser Auffassung könnte Origenes' Konzept einer Anordnung zusammenhängen. Und aus diesem Konzept könnten auch die Schwierigkeiten in Origenes' Denken hervorgehen, weil sie gerade aus dem Problem hervorgehen, daß in der Schöpfung durchgeführt wird, was vor der Schöpfung abgefaßt wurde.

Um Origenes' Denken von einer Darstellung des christlich-theologischen Begriffs der *oikonomia* her zu erläutern, wird in einem ersten Paragraphen dargestellt, wie der Begriff in der Zeit vor Origenes verwendet wurde. Daraufhin wird im zweiten Paragraphen gezeigt, daß Origenes sich in der Verwendung dieses Begriffs einer theologischen Entwicklung anschließt und die überlieferten Themen, die mit dem Begriff verknüpft worden waren, aufnimmt. Im dritten Paragraphen wird dargestellt, daß Origenes das Konzept der *oikonomia* auch auf spezifische Art und Weise ausgearbeitet und gewissermaßen weiter entwickelt hat. Im vierten Paragraphen werden dann die Auffassung von der Anordnung und dem Heilsplan sowie das Problem, das daraus hervorgeht, mit Origenes' Verwendung des Begriffs *oikonomia* in Zusammenhang gebracht.

A DER BEGRIFF *OIKONOMIA* IN DER CHRISTLICHEN TRADITION VOR ORIGENES

Durch die vielen Bedeutungen und Assoziationen, die dem Begriff *oikonomia* in der griechischen Sprache schon anhafteten, war gerade dieser Begriff dazu geeignet, die Vorsehung Gottes von der Ordnung der Naturgesetze bis hin zur besonderen Anordnung geringster Einzelheiten auszudrücken⁵. Schon bei den Apologeten läßt sich die Vielfalt der Bedeutungen des Begriffs in der

⁴ *A New Dictionary of Christian Theology*, London, 1983, S.171.

⁵ Siehe zum Begriff *oikonomia* vor allem O. Lillge, *Das patristische Wort 'oikonomia', seine Grundlage und Geschichte bis auf Origenes*, Diss. Erlangen, 1955, M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia' im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte*, Diss. Tübingen, 1956. Weniger ausführlich, aber systematischer und mit vielen bibliographischen Hinweisen K. Duchatelez, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, in: "Nouvelle Revue Théologique", 92, 1970, S. 267-292, wichtig auch G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952, S. 57-67, und J. Reumann, *'Oikonomia' as "ethical accomodation" in the fathers and its pagan backgrounds*, in: "TU", 78, 1961, S. 370-379.

christlichen Tradition beobachten. Gleichzeitig zeigt sich, daß der Begriff — wie bereits an einigen Stellen des Neuen Testaments — besonders auch die überragendste Tat der Vorsehung, die Inkarnation, das Leiden und Sterben Christi bezeichnet. In der Gnosis wird der Begriff meist zur Bezeichnung der Weltverwaltung verwendet, aber die Weltverwaltung wird als Verwaltung des Demiurgen oft negativ bewertet. Bei Irenäus wird der Begriff gegen die Gnosis auf die Geschichte bezogen. Er bezeichnet dort den göttlichen Heilsplan, dessen Zentrum die Inkarnation Christi ist. Bei Clemens verweist der Begriff meist auf die "Weltverwaltung" und die "Heilserziehung" durch den Logos.

1 Das griechische Wort 'oikonomia' im Neuen Testament, bei Ignatius und bei den Apologeten

In der griechischen Sprache deutet *oikonomia* auf die Haushaltung, die Hausverwaltung und die Tüchtigkeit bei der Verwaltung eines Haushalts hin. Von daher wurde das Wort auch für 'Verwaltung' im allgemeinen verwendet und konnte auf die öffentliche oder Staatsverwaltung angewandt werden. *Oikonomia* konnte dann auch, statt der Verwaltung im allgemeinen, besondere verwaltungsmäßige Anordnungen, Maßnahmen und Dekrete oder geschäftliche Transaktionen bezeichnen.

Eine zweite Grundbedeutung von *oikonomia* ist nebst der der 'Verwaltung' die der 'Einrichtung'. In diesem Sinn deutet das Wort auf einen einheitlichen Zusammenhang, eine Ordnung hin. In dieser Bedeutung wurde das Wort *oikonomia* auch auf die — planvolle und zweckgemäße — Naturordnung bezogen⁶.

In zwei weiteren Bereichen wurde *oikonomia* mit einer spezifischen Bedeutung versehen. In der Rhetorik deutete die *oikonomia* einer Darstellung auf die Disposition des Plädoyers, auf die günstige und überzeugende Zusammenfügung der Argumente oder Ereignisse hin; mit *oikonomia* wurde hingewiesen auf eine Abweichung und Neufügung der *taxis*, der ursprünglichen, chronologischen Folge der Ereignisse⁷. In der Ethik wurde *oikonomia* im Sinn von 'Akkommodation' verwendet. Einer Handlung, die anscheinend schlecht oder zweifelhaft ist, kann Tadel abgesprochen werden, wenn sie 'ökonomisch' (κατ' οἰκονομίαν) ist, d.h. durch Akkommodation an die Umstände dem guten Zweck dient⁸.

An einigen Stellen wird das Wort *oikonomia* im Neuen Testament verwendet. Es wird z.B. verwendet in Luk. 16,2: "lege Rechenschaft ab über

⁶ Belegstellen vor allem bei O. Lillge, *Das patristische Wort 'oikonomia'...*, S. 5-12.

⁷ Siehe dazu vor allem J. Reumann, *'Oikonomia' as "ethical accomodation"...*, S. 370ff.

⁸ Siehe dazu vor allem J. Reumann, *'Oikonomia' as "ethical accomodation"...*, S. 370ff.

deine Verwaltung (*oikonomia*)", in 1 Kor. 9,17, wenn Paulus sagt, er sei mit der Aufgabe (*oikonomia*) des Evangelisierens betraut worden und in Kol. 1,25, wenn derselbe sagt, er sei Diener der Kirche geworden nach der Heilsveranstaltung (*oikonomia*) Gottes.

In Eph. 1,9-10 und 3,9 wird das Wort *oikonomia* zweimal verwendet zur Bezeichnung der Durchführung und Verwirklichung eines Vorsatzes, den Gott schon längst gefaßt hat. Eph. 3,9 spricht von der Durchführung (*oikonomia*) "des Geheimnisses, das von Ewigkeit her verborgen war in Gott". Auch Eph. 1,9-10 spricht vom Geheimnis des Willens Gottes, "zur Verwirklichung (εἰς ὁκονομῶν) der Fülle der Zeiten". Das Geheimnis wird in Eph. 1,10 erläutert; es ist Gottes Vorsatz und Heilsentschluß, das "All in Christus zusammenzufassen"⁹.

Ähnlich wie der neutestamentliche Epheserbrief verwendet auch Ignatius von Antiochien das Wort *oikonomia*, das bei ihm sowohl den Heilsentschluß Gottes wie die Durchführung dessen bezeichnet. Jesus Christus wurde "entsprechend dem Heilsplan (*oikonomia*) Gottes von Maria im Leibe getragen", behauptet Ignatius in seinem Epheserbrief (XVIII.2). Im selben Brief verspricht Ignatius von Antiochien ein zweites Büchlein, worin er weiterhin aufklären werde "über den Heilsplan (*oikonomia*), (der hinzielt auf) den neuen Menschen Jesus Christus" (XX.1).

Das Wort *oikonomia* wird bei den Apologeten in mehreren Bedeutungen, die dem herkömmlichen Gebrauch in griechischer Sprache oft entsprechen, verwendet. Es wird verwendet im Sinn eines 'Typus' oder einer 'Vorplanung' zukünftiger Ereignisse¹⁰. Es bezeichnet einen Auftrag oder ein Amt¹¹. Es verweist auf die Darstellung und Zusammenfügung einer Auseinandersetzung¹² und deutet auf ein 'einheitlich Zusammengefügt' hin¹³. So ist der Körper eine Zusammenfügung (*oikonomia*) verschiedener Glieder¹⁴ ähnlich wie auch die Schöpfung eine Zusammenfügung, eine organisier-

⁹ Auch in 1. Tim. 1,4 wird das Wort *oikonomia* verwendet, unklar ist jedoch, wie das Wort übersetzt werden muß. Von den Irrlehrern heißt es, daß sie sich mit Fabeln beschäftigen, bei denen doch mehr Grübeln herauskommt, als göttliche Heilserziehung (*oikonomia*) im Glauben", so nach Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band V, S. 155. Vgl. aber die Übersetzung der *Zürcher Bibel*: "die vielmehr Streitfragen hervorbringen, statt Dienstleistung im Haushalt Gottes, (welche) im Glauben (geschieht)" und die Übersetzung nach der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Altes und Neues Testament*, Stuttgart, 1980: "Die nur Streitfragen mit sich bringen, statt dem Heilsplan Gottes zu dienen, der sich im Glauben verwirklicht".

¹⁰ Justinus, *Dial.* 134.2, ähnlich in 141.4.

¹¹ Theophilus, *Ad Autolycum* I.11.

¹² Theophilus, *Ad Autolycum* II.29; Tatianus, *Oratio ad Graecos* 21.3.

¹³ Theophilus, *Ad Autolycum* II.12.

¹⁴ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 12.2, 12.3.

te Ordnung (*oikonomia*) ist¹⁵. Mit dem Wort *oikonomia* können auch besondere Anordnungen der Vorsehung bezeichnet werden¹⁶, auch wird das Verhältnis zwischen Gott und Logos damit angedeutet¹⁷.

Wie in den Epheserbriefen des Neuen Testaments und des Ignatius wird es auch verwendet zur Bezeichnung des wichtigsten Werkes der Vorsehung. Vor allem bei Justinus verweist das Wort *oikonomia* auf den Heilsplan oder — die Verwirklichung dessen — die Heilsveranstaltung des Kommens oder des Leidens des Erlösers¹⁸. So behauptet Justinus z.B., daß der Christus "kommen sollte dem Heilsplan (*oikonomia*) gemäß"¹⁹ und daß Christus "Fleisch wurde und litt, damit durch diese Heilsveranstaltung (*oikonomia*) die von Anfang an böse Schlange und die ihr gleichgewordenen Engel aufgelöst wurden..."²⁰.

2 'Oikonomia' bei den Gnostikern

Mit *oikonomia* wird bei den Valentinianern häufig der Verwaltungsbereich des Demiurgen, die niedere Welt außerhalb des *pleromas*, bezeichnet. In diesem Sinn verwendet, Irenäus zufolge, Ptolemäus das Wort²¹, und es wird in den Exzerpten aus Theodotus erwähnt, wo der Demiurg "Herrscher der *oikonomia*" genannt wird²². Wo die *oikonomia* auf den Verwaltungsbereich des Demiurgen hinweist, kommt ihr eine negative Beurteilung zu. Sie ist, so M. Widmann, "minderwertiger Aufenthaltsort der Seelen"²³.

Weil Christus mit der *oikonomia* in Verbindung tritt, wird das Wort auch im Zusammenhang mit Christus verwendet. Nach Ptolemäus und Theodotus hat Christus einen "psychischen Leib" aus der *oikonomia* angenommen. Dem Prinzip folgend, daß nur erlöst werden kann, was angenommen worden ist, mußte der Erlöser mit einem Teil aus dem Machtbereich des Demiurgen

¹⁵ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18.2, 19.4; *Ad Diognetum* IV.5.

¹⁶ Justinus, *Dial.* 107.3.

¹⁷ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 5.1. In dieser Bedeutung ist das Wort vor allem in der Trinitätslehre von Tertullianus und Hippolytus gegen den Modalismus von größter Bedeutung. Siehe dazu W. Marcus, *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen*, München, 1963. Bei Origenes und Clemens kommt das Wort in dieser Bedeutung nicht vor. Irenäus verwendet es nur einmal in diesem Sinn, *Epid.* 47.

¹⁸ Justinus, *Dial.* 30.3, 31.3, 45.4, 67.7, 87.5, 103.3, 120.1; Aristides, *Apol.* 2.8 (syrisch) = 15.2 (griechisch); Athenagoras, *Suppl.* Kap. 22; *Ad Diognetum* IX. 1.

¹⁹ Justinus, *Dial.* 120.1.

²⁰ Justinus, *Dial.* 45.4.

²¹ *Adv. Haer.* I.7.4.

²² *Exc. Theodot.* 33.3.

²³ M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia'...*, S. 119.

versehen werden, damit das erlöst werden kann, worüber der Demiurg herrscht²⁴.

Der Gnostiker Markus verwendet das Wort *oikonomia* nicht nur zur Bezeichnung der niederen Welt. Markus geht davon aus, daß die niedere Welt nach dem Bild der oberen Welt geschaffen worden ist und verweist mit dem Wort *oikonomia* als 'geordnete Weltschicht' sowohl auf die obere als auch auf die untere Welt²⁵. Weil die niedere Welt nach dem Bild der oberen Welt geschaffen worden ist, meint Markus, mittels Untersuchungen verschiedener Namen und durch Zahlenspekulationen Geheimnisse der oberen Welt, des *pleromas*, aufdecken zu können²⁶.

Als Bezeichnung eines 'geordneten Ganzen', einer 'Zusammensetzung' — der oberen oder der unteren Welt — verwendet Markus das Wort *oikonomia* nach Irenäus, *Adv. Haer.* I.14.9 und I.16.2. Nach I.14.9 heißt es, die Seele des Kosmos und des Menschen — d.h. die niedere Welt — hätten eine *oikonomia* (d.h. eine Zusammensetzung) dem Urbild gemäß. Und nach I.16.2 behauptet Markus, der elfte Buchstabe des griechischen Alphabets, Lambda (die Figur des Erlösers²⁷) habe den Zahlenwert dreißig; der Buchstabe sei als solcher "nach dem Bild der oberen *oikonomia* (d.h. der oberen 'Weltschicht', des *pleromas*) gesetzt worden".

Markus verwendet das Wort *oikonomia* auch in anderen Bedeutungen. Nach I.14.6 deutet er seine Zahlenspekulation an als *logos* und *oikonomia*, d.h. als "Berechnung" und "Aufstellung". Das Wort *oikonomia* hat an dieser Stelle keinen spezifisch theologischen Sinn. Einen solchen Sinn hat das Wort aber an zwei anderen Stellen nach I.14.6. Durch die Zahlenspekulation kann nach Markus' Ansicht erläutert werden, warum der Mensch am sechsten Tage erschaffen wurde und die *oikonomia* am sechsten Tage stattfand; Anfang und Ende dieser *oikonomia*, so heißt es daraufhin, sei die sechste Stunde, in der Christus ans Holz genagelt wurde. Mit *oikonomia* wird an

²⁴ *Adv. Haer.* I.6.1; *Exc. Theodot.* 33.3.

Außer den hier erwähnten Stellen kommt das Wort in den Exzerpten aus Theodotus noch dreimal vor. In 5.4 und 11.4. dürfte der Begriff — als "Heilswerk" und "Verwaltungsbereich" verwendet — von Clemens herrühren; so auch in 27.6, wo nicht nur der Verfasser, sondern auch die Bedeutung des Wortes unklar ist.

²⁵ Siehe M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia'...*, S. 104: "Die obere wie die untere Welt kann, sofern sie ein geordnetes Weltsystem ist, bei Markus mit *oikonomia* bezeichnet werden."

²⁶ Siehe Einführung und Anmerkungen von A. Rousseau zu *Adv. Haer.* I, in SC 263 von A. Rousseau und L. Doutreleau, S. 140: "partant en effet du principe, admis par tous les gnostiques, que le monde d'en haut a sa réplique dans notre monde d'en bas, il croit que lettres et nombres ne peuvent manquer de livrer, à qui se donne la peine d'en scruter les mystères, toutes sortes d'images révélatrices du Plérôme...."

²⁷ Siehe A. Rousseau in SC 263, S. 141, und F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, S. 363.

dieser Stelle, wie bei den Apologeten, die *oikonomia* des Leidens Christi bezeichnet²⁸.

Das Wort *oikonomia* wird von Markus auch verwendet in bezug auf seine Christologie²⁹. In dieser dualistischen Christologie wird der Mensch Jesus unterschieden von der Kraft, die der Same des Vaters ist und als Taube in der Taufe auf ihn niederkam. Gemäß seiner Auffassung, daß die niedere Welt Abbild der höheren ist, behauptet Markus, der Mensch Jesus wurde nach dem Urbild der oberen Kraft 'eingerichtet' (οικονομηθεῖς)³⁰.

Die Erschaffung und Erwählung des Menschen ereigneten sich nach dem Willen des Vaters, der die Unwissenheit auflösen und den Tod zerstören wollte. Die Erschaffung des Menschen geschah "der *oikonomia* gemäß", behauptet Markus³¹, und *oikonomia* bezeichnet an dieser Stelle demnach den Heilswillen des Vaters, nach dem der Mensch erschaffen wurde.

In Verbindung mit seiner Christologie verwendet Markus auch zweimal die Redeweise 'aus der *oikonomia*'³². Zunächst spricht er vom Erlöser 'aus der *oikonomia*', danach vom Menschen 'aus der *oikonomia*'. Weil *oikonomia* bei Markus sowohl die obere, wie die untere Welt bezeichnen kann, ist nicht eindeutig festzustellen, ob 'aus der *oikonomia*' mit "aus dem *pleroma*" oder "aus der niederen Welt" übersetzt werden muß³³.

Gegenüber Ptolemäus, Theodotus und Markus läßt sich in der *Pistis Sophia*³⁴ eine andere Verwendung und eine andere Bewertung des Begriffs *oikonomia* beobachten. Mit *oikonomia* ist nicht wie bei Ptolemäus und Theodotus — und gelegentlich auch bei Markus — die niedere Welt des

²⁸ Siehe M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia'...*, S. 103, und A. Rousseau in SC 263, S. 250: "On notera que le texte d' Hippolyte porte... 'l'économie de la Passion'. Il n'est nullement exclu que cette leçon soit celle du texte irénéen primitif."

²⁹ *Adv. Haer.* I.15.2-3.

³⁰ *Adv. Haer.* I.15.2.

³¹ *Adv. Haer.* I.15.3.

³² *Adv. Haer.* I.15.3.

³³ O. Lillge, *Das patristische Wort 'oikonomia'...*, S. 108 übersetzt mit "aus dem Pleroma", M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia'...*, S. 106 übersetzt mit "aus der niederen Welt".

Außer den erwähnten Stellen wird das Wort noch zweimal in I.18.3 verwendet. Die Zusammensetzung (*oikonomia*) der Arche, die acht Personen enthält, verweise auf die Achtheit im *pleroma*, und die Begebenheit (*oikonomia*) bezüglich Sara, die dem Abraham nach zehn Jahren die Hagar gab, verweise auf die Zehnheit im *pleroma*.

Nach Origenes, ComJoh. VI. xxxix.(198), X.xi.(48), XIII.1.(336) verwendete auch Herakleon das Wort *oikonomia*. Jesus' Abstieg nach Kapernaum, d.h. nach Herakleon sein Abstieg ins Hylische, sei eine *oikonomia* (X.xi). Nach VI.xxxix behauptete Herakleon er könne über die Fleischwerdung Jesu, und die "diesbezügliche *oikonomia*" keine Rechenschaft ablegen. In XIII.i spricht Herakleon von den "Engeln der *oikonomia*".

³⁴ *Die Pistis Sophia*, Übersetzung in: Carl Schmidt, koptisch-gnostischen Schriften, 2. Aufl., bearbeitet von W. Till, GCS Band 45, Berlin, 1954.

Demiurgen gemeint, sondern in der *Pistis Sophia* ist die *oikonomia* die *oikonomia* des Einzigen, des Unaussprechlichen.

Mehrmals wird in der *Pistis Sophia* behauptet, daß der Aufbau des Alls der *oikonomia* — d.h. dem Plan oder der Einrichtung — des Einzigen, des Unaussprechlichen gemäß geschieht³⁵. Der Unaussprechliche ist derjenige, der "über sie alle (die Weltmächte) herrscht und welcher sie alle ausgebreitet hat gemäß ihren Ordnungen"³⁶.

Der Aufbau des Alls wird in der *Pistis Sophia* mit soteriologischen Auffassungen verknüpft. So wie der Aufbau des Alls, d.h. die Lichtemanation, sich gemäß der *oikonomia* des Unaussprechlichen ereignet, ereignet sich die Reinigung und Zurückführung allen Lichts gemäß der *oikonomia* des Einzigen: "...nicht haben sie ("alle Großen von den Emanationen des Lichtes") sich von selbst aus gereinigt, sondern sie haben sich mit Zwang gemäß der Einrichtung (*oikonomia*) des Einzigen, des Unaussprechlichen gereinigt."³⁷ Mit der soteriologischen Auffassung ist auch die Erwähnung der 'Helferengel' verknüpft, die behilflich sind "zur Verwaltung (*oikonomia*) der Einsammlung des oberen Lichtes aus den Äonen der Archonten und aus den Welten und allen in ihnen befindlichen Gattungen..."³⁸.

Das All ist dem Plan (*oikonomia*) des Einzigen gemäß aufgebaut und dessen Einrichtung (*oikonomia*) gemäß erfolgt die Reinigung und Zurückführung des Lichts. Die *oikonomia* erscheint so als ein Heilsplan, der kosmologisch und räumlich, nicht geschichtlich oder zeitlich gedacht wird.

Darin stimmt die *Pistis Sophia* mit dem *Tractatus Tripartitus*³⁹ überein. Der Gedanke eines — gleichfalls kosmologisch gedachten — Heilsplans kommt im *TracTri* freilich nicht durch den Begriff *oikonomia* zum Ausdruck. Das Wort *oikonomia* bezeichnet im *TracTri* wie bei Ptolemäus und Theodotus nur die niedere Welt, die Welt außerhalb des *pleromas*⁴⁰, und verweist nie auf den Willen des Vaters. Die Schrift erläutert aber, daß der Vater die Entstehung der niederen Welt ausdrücklich gewollt hat. Der Vater will

³⁵ GCS Band 45, S. 142.5, 142.26, 155.30.

³⁶ GCS Band 45, S. 144.13ff.

³⁷ GCS Band 45, S. 159.35ff.

³⁸ GCS Band 45, S. 126.5ff.; vgl. S. 128.9ff.

³⁹ *Le Traité Tripartite*, Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen, traduit par L. Painchaud et E. Thomassen, in: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section Textes, 19, Québec, 1989; *The Tripartite Tractate*, Introduction, Text, Translation, H. W. Attridge and E. H. Pagels, in: Nag Hammadi Studies, Volume XXII, Leiden, 1985. Der *TracTri* ist der einzige Text aus Nag Hammadi, in dem das Wort *oikonomia* mehrfach verwendet wird.

⁴⁰ Siehe E. Thomassen, *Le Traité Tripartite*, S. 39-40: "...dans le *TracTri*, de même que dans le valentinisme en général, il (le terme *oikonomia*) fait spécifiquement référence au monde d'ici-bas, dans sa totalité spatio-temporelle, en tant que phase prévue dans la réalisation du projet du Père...."

erkannt werden, aber er will durch die *oikonomia*, die Erziehungszwecken dient, erkannt werden⁴¹. Abwechselnd werden im *TracTri* der Logos, der vom Logos unterschiedene Sohn oder der Demiurg als Verwalter der *oikonomia* erwähnt⁴². Der Demiurg und das *pleroma* stehen sich aber nicht feindlich gegenüber, sondern durch den Demiurgen wirkt der Logos dem Willen des Vaters gemäß⁴³.

3 'Oikonomia' bei Irenäus

Das Wort *oikonomia*, auf lateinisch *dispositio*, gehört zu den wichtigsten Begriffen der Theologie des Irenäus⁴⁴. Gegen den gnostischen Dualismus verteidigt Irenäus die Einheit Gottes, die Einheit Christi und die Einheit in Gottes Heilsplan. Dieser Heilsplan wird bei Irenäus mit dem Begriff *oikonomia* angedeutet. Der Heilsplan wird nicht wie in der *Pistis Sophia* und im *TracTri* kosmologisch und räumlich gedacht, sondern er bezieht sich auf die geschichtliche Heilsordnung. Irenäus hat den Begriff *oikonomia* auf die Geschichte bezogen.

Irenäus versucht gegen die Gnostiker zu beweisen, daß ihre Spekulationen über einen anderen Gott als den Schöpfer, über das *pleroma* und über die Ereignisse in diesem *pleroma* nicht taugen. Er betont, daß Gläubige sich nicht mit diesen unzuverlässigen Spekulationen beschäftigen sollten⁴⁵, sondern auf Grund des Glaubens der Kirche und der Schrift "das Ziel und die Absicht Gottes mit der Menschheit klarzulegen"⁴⁶ haben. An der Erklärung der Absicht Gottes mit der Menschheit ist Irenäus alles gelegen. Diese Absicht verwirklicht sich in der Geschichte und wird durch die heilsgeschichtlichen Fakten der Schrift bezeugt. Es kommt darum darauf an, die verschiedenen Fakten im Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplans,

⁴¹ Siehe H. W. Attridge und E. H. Pagels, *The Tripartite Tractate*, S. 189-190: "Throughout, the author attempts to show how the father, who is perfectly good and loving, nevertheless wills that the creatures which come into existence should experience the evil of ignorance. His purpose is twofold: first to demonstrate that no one can know Him "by his own wisdom or power" (126.13-15), but only through his grace and will. Second he intends to bring all, through the experience of deprivation, to the full and joyous consciousness which consists in knowing Him (126.15-28)."

⁴² *TracTri* 82.10ff., 85.15ff., 88.4, 89.35, 95.17, 99.16, 101.11.

⁴³ Siehe U. Luz, *Der dreiteilige Traktat von Nag Hammadi*, in: "Theologische Zeitschrift", 33, 1977, S. 384-392, S. 388.

⁴⁴ Siehe A. d'Alès, *Le mot oikonomia dans la langue de saint Irénée*, in: "Revue des Etudes Grecques", 32, 1919, S. 1-9, A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, S. 219ff., M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia'...*, S. 6-89.

⁴⁵ *Adv. Haer.* II.25-28.

⁴⁶ *Adv. Haer.* I.10. Übersetzungen von *Adv. Haer.* im allgemeinen nach E. Klebba, *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten-München, 1912.

d.h. der *oikonomia* zu interpretieren. Das gelingt den Gnostikern nach Irenäus' Ansicht jedoch nicht, denn ihnen fehlt gerade der Begriff der Heilsgeschichte. Sie übersehen die heilsgeschichtlichen Fakten gerade deshalb, weil sie sie nicht in eine Heilsgeschichte einordnen können⁴⁷. Aus diesem konzeptuellen Fehlgriff der Gnostiker, ihres Nicht-Verstehens der Schrift und der göttlichen *oikonomia* gehen all ihre Irrtümer hervor⁴⁸.

Gegen die Gnosis betont Irenäus die Einheit der *oikonomia* als einer einheitlichen Heilsgeschichte. Die Geschichte ist eine einheitliche Heilsgeschichte, weil Gott seinem Plan und seiner Absicht nach darin wirksam ist. Gott ist zwar durch mehrere und verschiedene Heilsmaßnahmen und Anordnungen (*dispositiones*) in der Geschichte wirksam, aber die verschiedenen Heilsmaßnahmen bezwecken nur eins, die Menschheit in einer fortschreitenden Entwicklung zur neuen Gemeinschaft mit Gott zu erziehen⁴⁹.

Zu dieser Gemeinschaft mit Gott mußte der Mensch erzogen werden. Zwar hätte Gott von sich aus den Menschen vollkommen erschaffen können, der Mensch war am Anfang jedoch "unfähig, sie (die Vollkommenheit) aufzunehmen, denn er war noch ein Kind"⁵⁰. Und gerade weil Adam noch ein Kind war, konnte er, der nach dem Bild Gottes geschaffen worden war, durch die Sünde auch leicht die Ähnlichkeit mit Gott verlieren⁵¹. Durch die Sünde verliert Adam aber auch seinen kindlichen Charakter⁵² und fängt an, durch Erfahrung über Gutes und Böses zu lernen; so wird "der Geist, der durch die Erfahrung des Einen und des Anderen die Erkenntnis des Guten empfängt, standhafter es (das Gute) zu halten im Gehorsam gegen Gott"⁵³.

Damit die Gemeinschaft mit Gott durch den erneuerten Gehorsam wiederhergestellt werde, wurde das Wort Gottes Mensch. Diese Inkarnation des Wortes ist das Zentrum der gesamten *oikonomia*. Auf die Heilsanordnung

⁴⁷ *Adv. Haer.* V.13.2.

⁴⁸ *Adv. Haer.* III.12.12.

⁴⁹ Vgl. *Adv. Haer.* III.12.13: "ein und derselbe Gott, der vom Anfang bis zum Ende in mancherlei Ordnungen dem menschlichen Geschlechte beistand", hat (*Adv. Haer.* IV.14.2:) "den Menschen wegen seiner Güte erschaffen, die Patriarchen dann auserwählt, um sie zu retten, dann das Volk erzogen und das ungelehrte gelehrt, Gott zu folgen, alsdann die Propheten auf Erden vorgebildet, indem er den Menschen daran gewöhnte seinen Geist zu tragen und die Gemeinschaft mit Gott zu erhalten"; denn der Mensch sollte (*Adv. Haer.* IV.20.8:) "geschult und geübt werden, sich auf die Herrlichkeit vorzubereiten, die später denen offenbart werden sollte, die Gott lieben".

⁵⁰ *Adv. Haer.* IV.38.1.

⁵¹ "Denn noch unsichtbar war das Wort, nach dessen Bilde der Mensch gemacht worden war" (*Adv. Haer.* V.16.2). Das Wort konnte erst später durch die Inkarnation sichtbar werden; es hätte früher zu den Menschen kommen können, "aber wir wären noch nicht imstande gewesen, die Größe seiner Herrlichkeit zu ertragen" (*Adv. Haer.* IV.38.1).

⁵² *Adv. Haer.* III.23.5.

⁵³ *Adv. Haer.* IV.39.1.

(*oikonomia*) der Inkarnation Christi war der gesamte heilsgeschichtliche Plan Gottes von vornherein angelegt. Schon vor seiner Inkarnation war der Sohn Gottes zum Zweck der neuen Gemeinschaft damit beschäftigt, dem Menschen Gott und Gott den Menschen zu zeigen. Durch seine Inkarnation verwirklicht er die Gemeinschaft von Gott und Mensch nun auch in sich selbst und erfüllt dadurch die ganze *oikonomia*, die ja auf die Gemeinschaft von Gott und Mensch abzielt⁵⁴. Die Inkarnation Christi ist eine *oikonomia*, und in dieser *oikonomia* Christi — im Heilswerk Christi — gipfelt der gesamte Heilsplan, die "*universa dispositio*"⁵⁵.

Als der Sohn Gottes Mensch wurde, vereinte er sich mit dem Menschen, "um den Menschen, der von Gott fortgegangen war, für Gott zu gewinnen"⁵⁶. Christus faßt durch seine Inkarnation die Menschheit in sich zusammen und führt die Menschheit dadurch zu ihrem Ziel, daß er den Ungehorsam Adams durch seinen Gehorsam ersetzt; er "faßte die lange Entwicklung der Menschen in sich zusammen, indem er durch die Inkarnation Mensch wurde, und er gab uns in diesem Zusammenhang das Heil, damit wir unser Sein nach dem Bild und Gleichnis Gottes, das wir in Adam verloren hatten, in Christus Jesus wiedererlangen möchten"⁵⁷.

Christus faßt die Menschheit in sich zusammen. Um die ganze Menschheit in sich selbst zusammenzufassen rekapitulierte der Sohn Gottes die ganze bisherige *oikonomia* in sich selbst. Er "ging durch die ganze *dispositio* hindurch und faßte alles in sich selbst zusammen"⁵⁸. Christus wiederholt die ganze Heilsgeschichte und faßt sie in sich selbst zusammen; die ganze *oikonomia* findet ihre Einheit demnach in der *oikonomia* Christi, denn sie wird von ihm aufgenommen, in ihm zusammengefaßt und durch ihn zu ihrem Ziel geführt.

Durch die *oikonomia* Christi empfängt der Mensch eine verwandtschaftliche Beziehung zu Gott und um diese Beziehung herzustellen ging Christus also durch die ganze *oikonomia* hindurch. Er ging aber auch durch jedes Lebensalter hindurch. Er mußte selber als Mensch jede Altersstufe durchmachen, "um für alle die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen"⁵⁹. Christus durchlebte jedes Menschenalter, weil er "die menschliche Natur weder verschmähte, noch überholte, noch in sich das Gesetz des mensch-

⁵⁴ *Adv. Haer.* IV.20.7, vgl. III.16.6, III.18.2, III.18.7, V.26.2.

⁵⁵ *oikonomia* als "Heilswerk Christi" z.B. in *Adv. Haer.* III.1.3, III.13.1, III.22.3, III.16.3, III.21.7, IV.5.5, V.14.2, V.19.2.

⁵⁶ *Adv. Haer.* III.10.2.

⁵⁷ *Adv. Haer.* III.18.1.

⁵⁸ *Adv. Haer.* III.16.6.

⁵⁹ *Adv. Haer.* III.18.7.

lichen Geschlechtes aufhob, sondern jedes Alter durch die Ähnlichkeit mit ihm heiligte"⁶⁰.

Die Gemeinschaft von Gott und Mensch wird von Christus verwirklicht. So wie das Wort diese Gemeinschaft aber schon vor Christus vorbereitete setzt sich der Prozeß der Erziehung der Menschen und ihrer Gewöhnung an Gott auch nach der *oikonomia* Christi fort.

Dieser Prozeß fing mit Abraham an⁶¹. Bereits Abraham lernte, "daß unter den Menschen der Sohn Gottes als Mensch kommen werde, durch dessen Ankunft sein Same wie die Sterne des Himmels werden sollte: er wünschte diesen Tag zu sehen, damit er selbst Christus umarmen könnte; und indem er in prophetischem Geiste ihn sah, frohlockte er" (vgl. Joh. 8,56)⁶². Abraham erkannte die *oikonomia* Christi und war dem Wort gehorsam. Darum ist er der "Urheber und Verkündiger unseres Glaubens"⁶³, dem die Apostel und Christen nachfolgen. "Denn in Abraham hatte der Mensch zuerst gelernt und sich gewöhnt, dem Worte Gottes nachzufolgen."⁶⁴

Der Prozeß dieser Gewöhnung wird sich auch nach der *oikonomia* Christi und nach dem Anfang des Millenniums fortsetzen. Die Gerechten — Abraham und sein Same, d.h. die, welche aus dem Glauben gerechtfertigt werden — werden als Individuen — Körper und Seele und Geist⁶⁵ — auferstehen und die Erde zum Erbe empfangen, wie es Abraham versprochen war⁶⁶. "Und wie er (der Mensch) wahrhaft aufersteht, so wird er auch wahrhaft in den Zeiten des Reiches die Unverweslichkeit vorwegnehmen, und er wird wachsen und stark werden, um der Herrlichkeit des Vaters fähig zu werden. Wenn dann alles erneuert ist, dann wird er wahrhaft in der Stadt Gottes wohnen."⁶⁷

Bei Irenäus ist die *oikonomia* der Heilsplan, der sich in der Geschichte verwirklicht mit der Menschheit. Durch die verschiedenen Anordnungen der *oikonomia* wird die Menschheit zur neuen Gemeinschaft mit Gott erzogen, die in Adam gesündigt hat, in Abraham aber gelernt hat, dem Wort nachzufolgen, und in Christus aufgenommen wurde. Durch den Heilsplan gelangt der Mensch allmählich zur Vollkommenheit. Allmählich, denn "der Mensch mußte zuerst werden, dann wachsen, dann erstarken, dann sich vervielfälti-

⁶⁰ *Adv. Haer.* II.22.4.

⁶¹ Siehe dazu J. Roldanus, *L'héritage d'Abraham d'après Irénée*, in: T. Baarda (et al.) Hrsg., "Text and testimony: essays on new testament and apocryphal literature in honour of A. F. J. Klijn", Kampen, 1988, S. 212-224.

⁶² *Adv. Haer.* IV.7.1, vgl. IV.5.5.

⁶³ *Adv. Haer.* IV.25.1.

⁶⁴ *Adv. Haer.* IV.5.4.

⁶⁵ *Adv. Haer.* V.6.

⁶⁶ *Adv. Haer.* V.32.2.

⁶⁷ *Adv. Haer.* V.35.2.

gen, dann genesen, dann verherrlicht werden und schließlich seinen Gott schauen"⁶⁸. Durch die *oikonomia* wird der Mensch allmählig neugestaltet. Diese Neugestaltung beschreibt Irenäus als eine Neugestaltung der Menschheit. In der Geschichte wird die gesamte Menschheit zur Gemeinschaft mit Gott erzogen, wird die menschliche Natur von Christus angenommen und die Menschheit als Kollektiv von ihm zusammengefaßt.

Gerade dieser 'kollektive' Charakter wird bei Clemens und mehr noch bei Origenes zurückgedrängt. Im folgenden zeigt sich, daß die *oikonomia* bei diesen alexandrinischen Theologen gerade auch ein Heilsplan für alle individuellen Menschen ist, und nebst dem Plan für die Menschheit gleichsam ein individuelles Programm zur Erziehung aller einzelnen Menschen enthält.

4 'Oikonomia' bei Clemens von Alexandrien

Clemens von Alexandrien verwendet das Wort *oikonomia* häufig. Er grenzt sich mit seiner Auffassung von der *oikonomia* vor allem von der griechischen Philosophie ab. Clemens behauptet, daß die Philosophie den Griechen zwar nützlich war, weil sie sie auf Christus hin erziehen konnte⁶⁹, doch sie belehrt die Griechen nicht über die Wahrheit der durch den Herrn vollzogenen *oikonomia* (Heilsveranstaltung): "daß nämlich der Sohn Gottes, der Schöpfer aller Dinge Fleisch angenommen habe und im Schoß einer Jungfrau als Leibesfrucht getragen wurde, und daß dieser gemäß seiner Entstehung auch gelitten habe und auferstanden sei."⁷⁰

Die Griechen kennen diese *oikonomia* nicht. Sie wissen nicht "was er (Gott) ist, noch, inwiefern Gott Herr und Vater und Schöpfer ist; auch kennen sie die sonstige *oikonomia* der Wahrheit nicht, da sie von ihr selbst nicht darüber belehrt sind"⁷¹. Ebenso kennen sie die Weltverwaltung, die der Logos als Wort des Vaters übernommen hat, nicht⁷², noch kennen sie den Logos als Heilserzieher derjenigen, die sich zu Christus bekehrt haben⁷³. Vor allem die Weltverwaltung und die Heilserziehung durch den Logos, die den Griechen unbekannt ist, bezeichnet Clemens als *oikonomia*.

"Trefflich ist die Weltordnung (*oikonomia*) der Schöpfung, und alles wird herrlich verwaltet"⁷⁴, schreibt Clemens. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich

⁶⁸ *Adv. Haer.* IV.38.3.

⁶⁹ *Strom.* I.28.

⁷⁰ *Strom.* VI.127.1. Übersetzungen von den *Strom.* im allgemeinen nach O. Stählin, *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie*, Bibliothek der Kirchenväter, München, 1938.

⁷¹ *Strom.* V.134.3.

⁷² *Strom.* VII.5.6.

⁷³ Die Propädeutik des *logos* auf Christus hin bei den Griechen bezeichnet Clemens nicht als *oikonomia*.

⁷⁴ *Strom.* IV.148.2.

bis auf alle einzelnen Ereignisse⁷⁵, und es ereignet sich demnach nichts Zufälliges; auch der sogenannte Zufall ist Teil der *oikonomia* (Weltverwaltung)⁷⁶. Der gebildete und wissende Christ, der christliche Gnostiker, fürchtet sich darum vor nichts, was auch immer auf Grund der *oikonomia* zu seinem Besten geschehen möge⁷⁷.

Damit die Christen christliche Gnostiker werden, verwendet der Logos eine vortreffliche Erziehungsweise (*oikonomia*), indem er zunächst ermahnt, dann erzieht und zuletzt lehrt⁷⁸. Durch eine vielgestaltige Pädagogik und eine zweckbewußte Erziehungsweise (*oikonomia*) führt der Logos die Menschen auf verschiedenen Wegen zum Heil⁷⁹. Der Logos kann allerdings auch durch Drohungen, Zorn und Strafe erziehen, wenn dies der Erziehung dienlich ist⁸⁰. Hinter dieser *oikonomia* (Erziehungsweise) der Strenge zeigt sich aber die Liebe Gottes⁸¹.

Im Vergleich zu Irenäus läßt sich bei Clemens also eine Ausbreitung des Begriffs *oikonomia* beobachten. Die *oikonomia* bei Clemens bezieht sich als 'Weltverwaltung' Gottes auf alle einzelnen Ereignisse, die wohlgeordnet worden sind. Sie beschränkt sich nicht auf die biblische Heilsgeschichte und die biblischen Heilsfakten wie bei Irenäus, sondern umfaßt die ganze Einrichtung der Welt, die Verwaltung aller Völker und die Anordnung kleinster und 'zufälligster' Ereignisse. Weil Gott Clemens zufolge in seiner Weltverwaltung für alles Einzelne sorgt, wird auch das Individuelle bei Clemens mehr als bei Irenäus betont. Nicht nur wird die Menschheit als Kollektiv oder werden Völker als Kollektive erzogen, sondern neben dieser 'kollektiven' Erziehung auf Christus hin — bei den Juden durch das Alte Testament, bei den Griechen durch die Philosophie — behauptet Clemens auch eine 'individuelle' Erziehung des Menschen durch den Logos. Denn der Logos führt auf verschiedenen Wegen zum Heil: "Den Guten bestätigt der Erzieher durch sein Zeugnis, daß sie auf dem rechten Wege sind; die Berufenen fordert er auf, zu dem Besseren zu kommen; und diejenigen, die Eifrig daran sind, Unrecht zu tun, bringt er von ihrem Beginnen ab und gebietet ihnen, sich einem besseren Leben zuzuwenden."⁸²

⁷⁵ *Strom.* I.52.3.

⁷⁶ *Strom.* I.94.1.

⁷⁷ *Strom.* VII.83.1ff.

⁷⁸ *Paed.* I.5.3.

⁷⁹ *Paed.* I.74.3, vgl. III.99.1.

⁸⁰ *Paed.* I.64.3, *Strom.* VII.62.5, vgl. VI.124.3.

⁸¹ *Paed.* I.70.1.

⁸² *Paed.* I.74.3.

B DIE AUFNAHME DES BEGRIFFS *OIKONOMIA* BEI ORIGENES

In seiner Theologie hat auch Origenes den Begriff *oikonomia* wie die mit diesem Begriff verknüpften Themen aufgenommen. Das Wort *oikonomia* wird bei Origenes in verschiedenen Bedeutungen verwendet. Es bezeichnet die "Vorsehung" Gottes, seinen "Heilsplan", seine "Heilsveranstaltungen" oder "Heilsanordnungen" und das 'planmäßige Verhalten' Gottes⁸³.

Mit dem Begriff *oikonomia* hat Origenes die Auffassung von einem Heilsplan für die Geschichte in seine Theologie aufgenommen. Dieser Plan umfaßt wie bei Irenäus eine geschichtliche Entwicklung, die bei der Schöpfung anfängt, sich zunächst auf Israel, dann durch die *oikonomia* Christi, den Höhepunkt der Heilsgeschichte, auf die Kirche bezieht und dazu führen wird, daß die Menschen aus den verschiedenen Völkern gesammelt und unter Christus vereint sein werden.

Der Plan Gottes für die Geschichte fängt mit der Schöpfung der sichtbaren, materiellen Welt an. Die Schöpfung ist die erste Heilsanordnung Gottes, durch die er die Vernunftwesen zu sich zurückführen will. Nachdem die Vernunftwesen sich von Gott entfernt hatten, entschied Gott sich zur Schöpfung dieser materiellen Welt und "vereinte die Verschiedenheit der Vernunftwesen zur Harmonie *einer* Welt"⁸⁴. In der Schöpfung sollen die Vernunftwesen sich von ihrer Bosheit reinigen, um zu Gott zurückkehren zu können, und es soll erreicht werden, daß in den Vernunftwesen "eigenes Gut entstehe, da sie es mit ihrem eigenen Willen bewahrten"⁸⁵. In der Schöpfung werden alle Vernunftwesen darauf vorbereitet, "durch günstige Zeiten, durch Wort, durch Ordnung, durch Züchtigungen und sozusagen durch geistige Arzneien schließlich die Güte des Vaters zu fassen"⁸⁶. Nur zu diesem Zweck ist die Schöpfung da, und als Mittel zu diesem Zweck ist die Schöpfung ein 'Interim' zwischen Anfang und Ende⁸⁷, das auf ein Ende abzielt, das dem Anfang gleicht⁸⁸.

⁸³ Siehe für einen Überblick über die Bedeutungen des Wortes *oikonomia* bei Origenes O. Lillge, *Das patristische Wort 'oikonomia'*..., S. 91-103.

⁸⁴ PA II.9.6 (170.6).

⁸⁵ PA II.9.2 (165.26).

⁸⁶ ComJoh. I.xxv.(254).

⁸⁷ Siehe PA II.1.1 (106.9ff.): "Jetzt aber scheint es angebracht, einige besondere Fragen aufzugreifen, die die Welt als solche betreffen: nämlich ihr Anfang und ihr Ende, das Wirken der göttlichen Vorsehung zwischen Anfang und Ende und das, was vor und nach der Welt anzunehmen ist." Der Heilsplan umfaßt eben das planmäßige Wirken der Vorsehung zwischen Anfang und Ende.

⁸⁸ PA I.6.2.

Als Gott durch den Logos die Welt schuf und das Arrangement dieser Schöpfung einrichtete, ordnete er die gefallenen Vernunftwesen in mehreren Ordnungen ein, "damit nicht das riesige Weltgebäude durch die Uneinigkeit der Geister sich auflöse"⁸⁹. Obwohl die Vernunftwesen sich alle voneinander unterschieden, als sie sich von Gott entfernten, und obwohl sich viele Ämter und Ränge in den verschiedenen Ordnungen bezeugen lassen, können doch drei Ordnungen, die Gott bei der Schöpfung einrichtete, klar von einander unterschieden werden⁹⁰.

Erstens gibt es eine Ordnung heiliger Mächte, die an der Verwaltung der Welt beteiligt sind und ihre ehrenvollen Ämter auf Grund eigener Tätigkeit verdienen⁹¹. Diese Mächte verwalten die verschiedenen Völker und wirken zum Heil der Einzelpersonen mit⁹². Im Bereich der Welt verwalten die heiligen Engel als Instrumente des Logos alle Dinge: die Elemente werden von ihnen verwaltet so wie Tiere, Pflanzen und Gestirne⁹³.

Zweitens gibt es neben der Ordnung der heiligen die Ordnung der feindlichen Mächte, "die sich in solche Schande und Schlechtigkeit gestürzt haben, daß sie jener Erziehung unwürdig wurden, die das Menschengeschlecht durch das Fleisch mit Hilfe der himmlischen Mächte erfährt, sondern daß sie im Gegenteil sogar zu Feinden und Widersachern derer werden, die eine Erziehung erhalten"⁹⁴.

Drittens gibt es die Ordnung der Menschen, eine mittlere Ordnung zwischen heiligen und feindlichen Mächten, die von den himmlischen unterstützt und von den feindlichen Mächten versucht wird. Wie bei den beiden anderen Ordnungen darf man auch hier "nicht übergehen, daß bei uns Menschen ebenfalls verschiedene Gruppen genannt werden"⁹⁵. Die verschiedenen Gruppen und Völker der Welt werden von verschiedenen Mächten, die in unterschiedlichem Maße gut oder böse sind, verwaltet. Jedes Volk wurde einer Macht zur Verwaltung dieses Volkes zugewiesen, aber nur Israel ist von der Verwaltung durch eine Macht ausgenommen, denn Israel ist der "Teil des Herrn" (Dtn. 32,8-9) und wird als Gottes Volk von ihm verwaltet⁹⁶.

⁸⁹ PA II.1.2 (107.27).

⁹⁰ PA I.5.1-2, PA I.8.4, PA I.6.2.

⁹¹ PA I.5.3.

⁹² Häufig erwähnt Origenes die Beteiligung dieser Mächte an der *oikonomia*, d.h. an der Verwaltung der Welt, z.B. PE 31.5, PA II.9.3, PA III.5.4, ComJoh. XIII.1, ComMat. XIII.27.

⁹³ HomJer. X.6.

⁹⁴ PA I.6.3 (82.21ff.).

⁹⁵ PA I.5.2 (71.2).

⁹⁶ PA I.5.2. In CC V.29ff. verbindet Origenes die Verschiedenheit der Völker und die sie verwaltenden Mächte allerdings nicht mit der Schöpfung, sondern nach Gen. 11 mit der Geschichte vom Turmbau zu Babel.

Als Gott die Welt schuf, wurden die Vernunftwesen also — je nach ihrem Verdienst⁹⁷ — in verschiedene Ordnungen eingeteilt, wurden die Menschen — gleichfalls ihrem Verdienst entsprechend⁹⁸ — in verschiedene Völker eingeordnet und diese Völker wurden verschiedenen Mächten als deren Verwalter anvertraut. Seinem Heilsplan gemäß zielt Gott in der Geschichte darauf ab, die Menschen unter Christus zu vereinen und sie der Verwaltung der Mächte zu entziehen, damit sie durch Christus zum Heil geführt werden. Diesem Heilsverfahren durch Christus ging ein Heilsverfahren für Israel voran, das erwählte Volk, das als "Teil des Herrn" von Gott selbst verwaltet wurde⁹⁹.

Der Heilsplan für die Geschichte bezieht sich demnach vor allem auf zwei Nationen: zunächst auf das Volk Israel, dann auf das Volk der Kirche, das aus allen Nationen gesammelt wird. "Vor allem in bezug auf zwei Nationen ist die ganze *oikonomia* Gottes für die Menschen in der Welt festgesetzt worden. Zunächst gab es jenes Volk Israel und zweitens, nach der Inkarnation, dieses Volk (...) Befrage die ganze Schrift, und du wirst finden, daß das meiste über diese zwei Nationen gesagt wurde. Gott hat die Väter erwählt, er hat ihnen ein Versprechen gegeben, er hat das Volk aus dem Geschlecht der Väter aus Ägypten geführt, er war langmütig, als sie sündigten, er hat sie erzogen wie ein Vater, er hat sie eingeführt in das Land, das versprochen worden war, und hat es ihnen gegeben. Er hat ihnen zu bestimmten Zeiten Propheten gesendet, er hat sie gebessert und von ihren Sünden bekehrt, er war immer langmütig, als er ihnen die Heiler sendete, bis der Oberarzt kam, der Prophet, der die Propheten überragt, der Arzt, der die Ärzte überragt. Als dieser gekommen war, haben sie ihn ausgeliefert und getötet, als sie sagten, 'weg, weg mit ihm', weg von der Erde mit einem solchen, 'kreuzigt, kreuzigt ihn!' (Joh. 19,15). Bald kam eine Heimsuchung über das Volk; der Ort, an dem mein Jesus gekreuzigt wurde, wurde Wüste, Gott erwählte ein anderes Volk."¹⁰⁰

⁹⁷ PA I.5.3.

⁹⁸ Vgl. PA II.9.5-6.

⁹⁹ Gegen Celsus verteidigt Origenes, daß es Gott nicht in einem willkürlichen Augenblick eingefallen ist, die Menschen durch die Inkarnation Christi zu bessern, denn dieser Heilsveranstaltung gingen andere Heilsverfahren voran, und sie ist Teil eines Heilsplans. "Denn es gibt gewisse Zusammenhänge und Ursachen für die verschiedenartigen Heilsveranstaltungen (*oikonomiai*) bei den menschlichen Seelen, die unaussprechlich und unerklärlich sind" (CC IV.8). Gott hat darum auch nicht geschlafen, daß er erst jetzt seinen Sohn sendet, wie Celsus behauptet, denn "obwohl er aus guten Gründen jetzt die *oikonomia* der Inkarnation vollzogen hat, hat er dem Menschengeschlecht immer wohl getan", so Origenes (CC VI.78). Gott sorgte immer für die Besserung der Vernunftwesen, zunächst durch die Propheten, die an der Besserung des Volkes Israels gearbeitet haben, dann durch Christus, der zum Heil aller Völker gekommen ist (CC IV.9).

¹⁰⁰ HomJer. XVIII.5. (SC 238: Z. 33-37, 50-65).

Diese *oikonomia* bezüglich der zwei Nationen wird von Origenes vielfach erwähnt. Gegen Celsus verteidigt er, daß die Juden "bei Gott mehr in Gunst stehen und von ihm mehr geliebt werden als die anderen Menschen", aber "diese *oikonomia* und diese Gnade sind zu uns übergegangen, als Jesus die Macht, die unter den Juden wirkte, auf diejenigen Heiden übertrug, die an ihn glaubten"¹⁰¹. Origenes tadelt Celsus, der alte Völker wegen ihrer Weisheit lobt, aber "ohne die *oikonomia* Gottes in bezug auf die Juden und ihre alte ehrwürdige Gesellschaft zu sehen, und daß durch ihren Fall den Heiden das Heil geworden ist"¹⁰². Er behauptet, daß "Josua, der der Nachfolger des Mose war, Vorabbild Jesu Christi ist, der der *oikonomia* durch das Gesetz nachfolgte durch die Verkündigung des Evangeliums"¹⁰³.

Freilich kann Origenes das heilsgeschichtliche Schema der zwei Nationen auch präzisieren. Aber die genaueren Darstellungen des heilsgeschichtlichen Verlaufs werden nur gelegentlich entwickelt und sehen auch verschieden aus. So erwähnt Origenes in GK 1 die ganze *oikonomia* von Gesetz, Propheten, Inkarnation Christi und Stiftung der Kirchen durch die Apostel. Im *Matthäuskommentar* stellt er aber eine andere Reihe von fünf Heilsphasen dar: die erste Ordnung (τῶν) der Schöpfung zur Zeit Adams, die zweite bei Noach, die dritte von Abraham bis Mose, die vierte bei Mose, und schließlich die neue Ordnung durch Christus¹⁰⁴.

Das Verhältnis der beiden Heilswege in bezug auf Israel und die Kirche läßt sich erläutern durch das Verhältnis der beiden Testamente zueinander, die die beiden Heilswege bezeugen.

Das Alte Testament, die erste *oikonomia* von Gesetz und Propheten, ist Vorbereitung und unentbehrliche Erziehung auf die zweite *oikonomia* durch und nach Christus hin: "Wie nämlich jeder, der später in Worten der Wahrheit weise sein soll, zuvor zu buchstabieren lernen und von den Anfangslehren weiter voranschreiten und die Anfangslehren hochschätzen muß...so sind die vollkommen erkannten Lehren des Gesetzes und der Propheten eine Anfangslehre für die vollkommene Erkenntnis des Evangeliums und den ganzen Sinn der Werke und Lehren Jesu Christi."¹⁰⁵

Das Alte Testament ist jedoch nicht nur Vorbereitung, sondern auch Präfiguration der zweiten *oikonomia*; eine Präfiguration, die auch verschwinden mußte, als das, was sie präfigurierte, gekommen war: "Zunächst gab es Jerusalem, diese große, königliche Stadt, wo dieser sehr berühmte Tempel für Gott aufgebaut worden war. Nachdem aber derjenige gekommen war, der

¹⁰¹ CC V.50 (SC 147: Z. 19ff.).

¹⁰² CC VI.80 (SC 147: Z. 19ff.).

¹⁰³ ComJoh. VI.xliv.(229).

¹⁰⁴ ComMat. XV.32.

¹⁰⁵ ComMat. X.10 (11.20-27).

wahrhaft Tempel Gottes war und vom Tempel seines Körpers sagte, 'brechet diesen Tempel ab' (Joh. 2,19), und der anfang, die Mysterien des himmlischen Jerusalems zu enthüllen, ist diese irdische Stadt vernichtet worden, sobald die himmlische erschien...Zunächst gab es einen Priester, der das Volk durch Blut von Rindern und Böcken reinigte; aber seitdem der wahre Priester gekommen ist, der die Gläubigen durch sein Blut geheiligt hat, gibt es diesen ersten Priester überhaupt nicht mehr...Deswegen also hat die göttliche *oikonomia* ("*divina dispensatione*") dafür gesorgt, daß sowohl die Stadt selbst, als auch der Tempel und alles andere gleichermaßen zerstört sein würden...damit wir, da diese Dinge verschwunden sind, ohne irgendein Zögern glauben würden, daß diese Dinge wahr sind, von denen in jenen ein Typus vorangegangen war."¹⁰⁶

Das Alte Testament kann erst nach Christus völlig verstanden werden, denn er "...machte offenbar, was das eigentlich Wahre im Gesetz des Moses ist, das die Alten im Abbild und Schatten verehrten und welches die Wahrheit in den Tatsachen der Geschichte ist, die jenen in typischem Sinn widerfahren, die aber geschrieben sind um unsertwillen, zu denen das Ziel der Zeiten gekommen ist"¹⁰⁷.

Die *oikonomia* in bezug auf Israel, die vom Alten Testament bezeugt wird, bereitet auf die *oikonomia* in bezug auf die Kirche vor. Der Übergang von der einen *oikonomia* zur anderen ereignet sich durch die Inkarnation und das Leiden und Sterben Christi. Diese Heilsmaßnahme der Inkarnation und des Leidens Christi bezeichnet Origenes oft als *oikonomia* Christi¹⁰⁸.

Diese *oikonomia* Christi ist der Angelpunkt der Geschichte. Denn durch Christus wird die Wahrheit des Alten Testaments enthüllt, und durch ihn geht die *oikonomia* für die Juden auf die Völker über. Durch sein Leiden und Sterben wurde die Welt von ihm besiegt, weil er die 'Herrschaften und Mächte entwaffnet und triumphierend öffentlich an den Pranger gestellt hat' (Kol. 2,14)¹⁰⁹. Christus eroberte die Welt von den Mächten, die die Welt

¹⁰⁶ HomLev. X.1 (SC 287: Z. 29ff.).

¹⁰⁷ ComJoh. I.vi.(34).

¹⁰⁸ Die Inkarnation Christi als *oikonomia*: CC II.9, CC II.26, ComJoh. II.xxxiv.(208), ComJoh. VI.iii.(273), HomLuk X, HomHoh. II.12, HomJes. I.2, HomJes. IV.4.

Leiden und Sterben Christi als *oikonomia*: ComJoh. X.xvi.(94), ComJoh. X.xx.(119), ComJoh. XXXII.iii, ComJoh XXXII.viii, ComJoh. XXXII.xxv, ComJoh. XXVIII.xxiii, ComMat. XII.40, ComMat XVI.6, HomJer. XV.5, HomHoh. II.2, HomLuk. VI.

Das Heilswerk Christi als *oikonomia*: CC II.65, CC II.69, ComJoh. XXXII.xxix, ComJoh. XXXII.xxiii, ComMat XVI.20.

Vgl. auch PA I.2.1: In Christus ist die Natur seiner Gottheit zu unterscheiden von der menschlichen Natur die er nach dem Heilsplan (*dispensatio*) angenommen hat, vgl. HomLuk. Fr. 122: Der Erlöser "ist seiner Natur nach Gott und der *oikonomia* nach Fleisch geworden", vgl. ComMat. XVII.20: der Sohn steigt nach dem Heilsplan (*oikonomia*) herab.

¹⁰⁹ Siehe ComJoh. VI.iv.(285-286).

bis dahin verwalteten, und daher "dienen ihm alle Völker, die von ihren einstigen Beherrschern befreit wurden, weil er durch sein eigenes Leiden 'den Armen befreit hat vom Mächtigen' (Ps. 71,12)..."¹¹⁰.

Durch die *oikonomia* Christi wurden die Mächte also besiegt¹¹¹, und durch die Apostel als Stifter der Kirchen wurde Gottes Heilsplan gemäß damit angefangen, die Menschen unter Christus zu vereinen. Während die Völker vorher von verschiedenen Mächten verwaltet wurden und verschiedenen Gesetzen unterworfen waren, werden die Menschen jetzt nach dem Sieg über die Mächte allmählich aus den verschiedenen Völkern gesammelt und unter einem neuen Gesetz, dem eine neue Lebensführung entspricht, vereint¹¹².

Die *oikonomia* Christi wird darum weitgehende Folgen für die Geschichte haben. Denn Menschen aus Asien, Europäer, Libyer, Griechen und Barbaren werden vereinigt werden unter einem Gesetz. Diese Vereinigung verteidigt Origenes gegen Celsus, der dazu meint, daß derjenige, "der diese Meinung hegt, wenig Verstand hat". Origenes muß allerdings zugeben, daß diese Vereinigung "vielleicht tatsächlich unmöglich ist für die, die noch in diesem Leibe leben, nicht aber ist es unmöglich für die, die davon befreit sind"¹¹³.

C DIE AUSARBEITUNG DES BEGRIFFS *OIKONOMIA* BEI ORIGENES

In seiner Theologie hat Origenes das Konzept der *oikonomia* und die Vorstellung eines Heilsplans für die Geschichte übernommen. Wie Irenäus behauptet er eine geschichtliche Entwicklung. Diese Entwicklung fängt bei der Schöpfung an, bezieht sich vor allem auf zwei Nationen, gipfelt in der

¹¹⁰ ComJoh. VI.lv.(285-286).

¹¹¹ Einerseits behauptet Origenes, daß die Welt aus der Gewalt der Mächte befreit und die anfängliche Ordnung bei der Schöpfung durch die *oikonomia* Christi geändert wird (so im ComJoh. VI.lv-lvii). An anderen Stellen behauptet er, daß Christus die anfängliche Ordnung eher restauriert als ändert; so schreibt Origenes z.B. in PA III.5.6 (277.8), Christus sei gekommen, "um die verderbten Gesetze des Lenkens und des Herrschens wiederherzustellen".

Diese unterschiedlichen Behauptungen lassen sich folgendermaßen erklären. Wenn Origenes betont, daß die Schöpfung gut ist, und "daß alle Dinge bei der Erschaffung der Welt in schönster und vollkommenster Weise geordnet worden sind" (CC IV.69; SC 136: Z. 17), wird Gottes Besserung der Welt beschrieben als Restauration und Erhaltung einer Ordnung, die wegen der Sünde in einer veränderlichen und wandelbaren Welt einer solchen Besserung bedarf. Betont er dagegen aber die Besserung der Welt durch Gottes Heilsplan, statt der Güte der Schöpfung, kann er die neue Ordnung und das neue Gesetz durch Christus betonen und von der alten Ordnung abheben. Außerdem entsprechen die verschiedenen Behauptungen der Änderung oder der Restauration der anfänglichen Ordnung unterschiedlichen Beurteilungen der verwaltenden Mächte (vgl. dazu Kap. 3, Anm. 55 und 56).

¹¹² Siehe CC V.25-32.

¹¹³ CC VIII.72 (SC 150: Z. 61).

oikonomia Christi und wird dazu führen, daß die Menschen aus den verschiedenen Völkern gesammelt und unter Christus vereint werden.

Während es aber das *Proprium* des Irenäus war, die *oikonomia* auf die Geschichte bezogen zu haben, um zeigen zu können, wie die Menschheit in der Geschichte als Kollektiv zur neuen Gemeinschaft mit Gott erzogen wird, so ist es das *Proprium* des Origenes, den Plan für die Geschichte, deren Grundzüge denen bei Irenäus ähnlich sind, sozusagen 'enthistorisiert' und weitgehender als Clemens vor ihm 'individualisiert' zu haben.

In diesem Paragraphen wird dargestellt, daß Origenes einen Unterschied zwischen leiblicher und geistiger *oikonomia* einführt (1), daß der Begriff *oikonomia* auch für seine Auffassung von der Schrift von Bedeutung ist (2) und daß der Plan Gottes nicht nur die Entwicklung der Menschheit, sondern auch die Entwicklung aller einzelnen Menschen umfaßt (3). Daraufhin lassen sich die 'planmäßigen Verhaltensweisen' Gottes bei Origenes darstellen (3.4).

1 Leibliche und geistige '*oikonomia*'

Der Heilsplan Gottes in der Geschichte zielt darauf ab, daß Menschen sich bekehren und bessern und zu Gott zurückkehren werden. Durch die Teilhabe an Christus erhalten die Vernunftwesen die Heiligung durch den Geist und die Erkenntnis der Wahrheit, damit sie durch Christus zu Gott zurückgeführt werden; "zu diesem Zweck hat die Weisheit die Aufgabe, die Geschöpfe zu lehren und zu erziehen und zur Vollkommenheit zu führen mit der Stärkung und unaufhörlichen Heiligung des heiligen Geistes, durch die allein sie Gott fassen können."¹¹⁴

Um den Wesen die Wahrheit darstellen zu können, damit sie zur Vollkommenheit geführt werden, offenbarte sich der Logos Gottes im Fleisch. Die Wahrheit des Logos wird den Menschen durch diese *oikonomia* der Inkarnation Christi gleichsam in vereinfachter Form vorgeführt.

Diese Darstellung der Wahrheit durch die Inkarnation wurde durch die *oikonomia* in bezug auf Israel und durch das Alte Testament vorbereitet. Zwar war dieselbe Wahrheit, die sich in der *oikonomia* Christi zeigt, auch zur Zeit der ersten *oikonomia* und im Alten Testament bereits auf typologische Weise und sozusagen 'verschlüsselt' kundgegeben. Aber erst durch die *oikonomia* Christi läßt sich die Wahrheit, d.h. der Logos, im Alten Testament verstehen. Erst die Ankunft Christi ermöglicht darum das vollständige Verständnis des Logos und des Alten Testaments.

Die Wahrheit aber, die erst von Christus völlig aufgedeckt wurde, war den Heiligen zur Zeit des Alten Bundes schon bekannt. Sie verstanden, was sie 'verschlüsselt' verkündigten. Sie konnten die Wahrheit Christi bereits vor

¹¹⁴ PA I.3.8 (62.10ff.).

seiner Ankunft verstehen, weil für sie bereits eine geistige Ankunft Christi vor der leiblichen stattgefunden hatte:

"Außer dem bisher Gesagten muß man aber nun auch wissen, daß vor der leibhaften Ankunft Christi für die Vollkommeneren, für die nicht mehr Unmündigen und nicht mehr unter Zuchtmeistern und Vormündern Stehenden bereits eine geistige Ankunft stattfand. Für sie begann schon damals die geistige Fülle der Zeit, so etwa für die Patriarchen und für den Diener Gottes Mose und für die Propheten, welche die Herrlichkeit Christi sahen."¹¹⁵

Es gab also eine geistige Ankunft, eine geistige *oikonomia*, Christi vor der leiblichen Ankunft, der leiblichen *oikonomia*, Christi. Diese geistige Ankunft Christi gab es immer, so behauptet Origenes an anderer Stelle: "niemals gab es eine Zeit, in der die geistige *oikonomia* in bezug auf Jesus für die Heiligen nicht bestanden hätte."¹¹⁶ Weil es also schon immer eine geistige *oikonomia* gab, war es den Heiligen — bereits vor der Fülle der Zeiten, die in der *oikonomia* Christi gekommen ist — möglich, die geistige Fülle der Zeiten zu erreichen und die Wahrheit, die der Logos durch die Inkarnation darstellt, zu erkennen¹¹⁷.

Durch die geistige *oikonomia* wurde den Heiligen des Alten Bundes offenbart, was den Aposteln offenbart wurde. Es wurde ihnen allerdings auf unterschiedliche Weise offenbart: die Heiligen des Alten Bundes erkannten das Ereignis, deren Verwirklichung die Apostel sahen¹¹⁸. Zwar haben die Apostel das Geoffenbarte nicht besser verstanden und waren "die Apostel nicht weiser als die Väter oder als Mose und die Propheten"¹¹⁹, aber "zur Einsicht in die Mysterien kam noch die Einsicht durch die Evidenz ihrer Verwirklichung hinzu"¹²⁰. Diese Verwirklichung wollten auch die Patriarchen und Propheten sehen, obwohl sie die Ereignisse bereits erkannten; auch sie wünschten "das in dem Heilsplan (*oikonomia*) Gottes vorhergesehene Mysterium der Inkarnation des Sohnes Gottes und seiner Herabkunft zur

¹¹⁵ ComJoh. I.vii.(37). Siehe dazu C. Blanc, SC 120, S. 397-398, note complémentaire 2.

¹¹⁶ ComJoh. XX.xii.(94).

¹¹⁷ Weil Christus das Wahre des Alten Testaments enthüllt, wird das Alte Testament durch das Evangelium nachträglich zum Evangelium (ComJoh. I.vi.). Weil für die Patriarchen und Propheten schon eine geistige Ankunft Christi vor der leibhaften stattfand, ist ihnen auch das geistige Evangelium vor dem leiblichen bereits zur Zeit des alten Bundes bekannt geworden. Siehe dazu R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, S. 381ff.: "Die christologische Oekonomie des Wortes".

¹¹⁸ ComJoh. VI.v.(26): etwas ist geoffenbart, einmal "wenn es erkannt wird, zum andern, wenn etwas Verheißenes so gegenwärtig wird, daß es sich verwirklicht und erfüllt".

¹¹⁹ ComJoh. VI.v.(30).

¹²⁰ ComJoh. VI.v.(28).

Erfüllung der Heilsveranstaltung (*oikonomia*) seines für die vielen heilbringendes Leidens"¹²¹ zu sehen.

Was die Heiligen des Alten Bundes verstanden, dessen Erfüllung die Apostel sahen, kann den ungebildeten Christen allerdings noch unbekannt sein. Wenn die Christen die Wahrheit, die durch die Inkarnation dargestellt wurde, nicht verstanden haben, ist ihnen trotz der leiblichen Ankunft Christi das geistige Verständnis dieser Ankunft noch nicht zugänglich:

"Ebenso aber, wie er für die Vollkommenen schon vor seiner sichtbaren und leibhaften Ankunft Gegenwart wurde, so ist auch nach seiner verkündigten Ankunft für die noch immer Unmündigen, für die unter Vormündern und Verwaltern und noch nicht zur Fülle der Zeit Gelangten der Sohn Gottes, Gott das Wort, noch nicht als der Verherrlichte gekommen. Er wartet, bis in den Menschen Gottes, die seine Gottheit fassen wollen, die nötige Vorbereitung erfolgt ist. Bei ihnen sind die Vorläufer Christi: Worte, die ihren kindlichen Seelen angepaßt sind und die darum mit Recht Erzieher heißen."¹²²

Darin, daß bereits vor Christus die Ankunft Christi erkannt werden konnte, stimmt Origenes mit Irenäus überein. Denn auch Irenäus behauptet, daß Abraham den Tag der Ankunft Christi sehen wollte: "er wünschte diesen Tag zu sehen, damit er selbst Christus umarmen könnte; und indem er in prophetischem Geiste ihn sah, frohlockte er."¹²³ Ähnlich behauptet auch Origenes, daß die Heiligen die Ankunft Christi geistig verstanden und die leibliche Ankunft sehen wollten. Was Irenäus bereits darstellt, wird von Origenes ausgearbeitet, indem er einen begrifflichen Unterschied zwischen geistiger und leiblicher *oikonomia* Christi einführt.

Anders als Irenäus betont Origenes, daß es eben auf das geistige Verständnis der leiblichen *oikonomia* ankommt. Erst wenn die *oikonomia* geistig verstanden wird, wird die Wahrheit verstanden, die Christus durch die leibliche *oikonomia* offenbart. Während Irenäus vor allem die heilsgeschichtliche Entwicklung zur neuen Gemeinschaft von Gott und Mensch bewertet, betont Origenes, daß sich in der Heilsgeschichte immer dieselbe Wahrheit kundgibt und es eben auf die Erkenntnis dieser Wahrheit ankommt.

2 'Oikonomia' und Schrift

Damit alle Menschen zum geistigen Verständnis der Ankunft Christi geführt und von erziehenden Worten zum geistigen Verständnis dieser Worte gelenkt werden, wurde die Schrift, "die Gott nach seinem Plan (*oikonomia*) zur Rettung der Menschen gegeben hat"¹²⁴, auf besondere Weise abgefaßt. Die

¹²¹ ComJoh. VI.v.(29).

¹²² ComJoh. I.vii.(38).

¹²³ Siehe Anm. 62.

¹²⁴ PA IV.2.4 (313.3).

Schrift ist eine *oikonomia*, sie ist ein sinnvolles Ganzes, in der alles Geschriebene Bedeutung hat und zweckmäßig dargestellt wird.

In den Schriften ist der Logos anwesend, der sich durch das Schriftwort den Menschen kundgibt. Damit der Logos, der sich in den Buchstaben der Schrift verbirgt, erkannt wird, muß die Schrift geistig verstanden werden. Das Schriftwort will durch geistiges Verständnis des Wortes zum geistigen Verständnis des Logos führen. Zu diesem geistigen Verständnis des Wortes wurde alles Geschriebene in der Schrift absichtlich dargestellt, und gerade auch anscheinend sinnwidrige Stellen wurden bewußt in die Schrift aufgenommen:

Denn, "wenn sich überall die Nützlichkeit der Gesetzgebung und der glatte, folgerechte Zusammenhang der geschichtlichen Erzählung ohne weiteres deutlich zeigten, dann würden wir nicht glauben, daß man in den Schriften außer dem auf der Hand liegenden Sinn noch einen anderen finden könnte. Deshalb hat der göttliche Logos es so gefügt (ῥκονόμησε), daß sozusagen einige Ärgernisse, Anstöße und Unmöglichkeiten mitten in das Gesetz und die Geschichtsdarstellungen hineingebracht sind...(und er hat) auch bei den Evangelien und bei den Aposteln dasselbe bewirkt."¹²⁵

Alles Geschriebene hat demnach einen Sinn und wurde bewußt aufgenommen und dargestellt, und in allem Geschriebenen bezweckt Gott durch den Logos Verständnis des Logos, damit alle Vernunftwesen durch Teilhabe am Logos zu Gott zurückgeführt werden.

Damit die Menschen zum geistigen Verständnis des Logos und zur Erkenntnis Gottes geführt werden können, mußte der Logos sich dem Schriftwort akkomodieren. Denn gerade weil Menschen Gott und seinen Logos nicht fassen können, muß ihnen die Wahrheit ihrem Verständnis angepaßt dargestellt werden. Darum paßt sich Gott in der Schrift durch seinen Logos den Menschen an. Als Schriftwort nimmt der Logos verschiedene Gestalten an und enthüllt sich jedem Einzelnen seinem Vermögen, das Wort zu verstehen, entsprechend.

Durch die Behauptung dieser Akkomodation des Wortes an alle einzelnen Vernunftwesen betont Origenes Gottes Bemühen, alle die einzelnen, verschiedenen Vernunftwesen zu erziehen und zu sich zurückzuführen. Denn das Wort paßt sich allen einzelnen Wesen an. Den Einfachen ist das Schriftwort einfaches Wort, den Fortgeschrittenen ist es fortgeschrittene Lehre. Das Wort "erscheint jedem von denen, die zur Erkenntnis hingeführt werden, gemäß seinem Zustand als Anfänger oder als ein wenig oder mehr in der Erkenntnis Fortgeschrittener oder als derjenige, der bereits nahe an die Tugend herankommt oder schon in der Tugend selbst lebt"¹²⁶.

¹²⁵ PA IV.2.9 (321.3ff.; 322.13).

¹²⁶ CC IV.16 (SC 136: Z. 1-5).

3 'Oikonomia' und individuelle Vernunftwesen

Damit die Vernunftwesen die Ankunft Christi geistig verstehen und durch geistiges Verständnis des Schriftwortes die Wahrheit erfassen, wird jede Seele im Hinblick auf das ewige Leben auf einem ihr entsprechenden Weg von Gott gelenkt;

denn unzählig, könnte man sagen, sind unsere Seelen, und unzählig ihre Eigenarten; sie haben alle möglichen Bewegungen, Absichten, Impulse und Strebungen. Einer allein ist der beste Betreuer (οἰκονόμος) für sie, der die rechten Zeiten kennt und die passenden Mittel der Behandlung, die Erziehungsmethoden und die Wege: der Gott und Vater des Alls.¹²⁷

Gottes Heilsplan umfaßt demnach für alle individuellen Wesen ein eigenes Programm zur Erziehung, damit die Wesen auf angemessene Weise von ihrer Bosheit gereinigt und durch den Logos zu Gott zurückgeführt werden können. Dieser Heilsplan Gottes für die verschiedenen Vernunftwesen umfaßt alle Einzelheiten und 'Zufälligkeiten', die in dieser Welt eintreten.

Und warum rede ich von großen und allgemeinen Sachen? Denn es muß behauptet werden, daß sich sogar das, was sich auf Einzelne von uns bezieht, nicht abseits von dem Los, das durch Gottes Urteil angeordnet wird, ereignet, so daß zum Beispiel gleich ab der Geburt jeder von uns ein solches oder ein derartiges Leben erhält. Und dies, was wir die Menschen auf Grund der heiligen Schriften oft gelehrt haben, ist sicher: daß sowohl gute wie böse Engel bei den Menschen anwesend sind und daß gewiß nicht durch Zufall und abseits des Urteils dieser Engel (den Auftrag) erhalten habe, Schützer dieser Seele z.B. des Petrus zu sein, und ein anderer der des Paulus, und ein anderer der eines der Kinder der Kirche, von deren Engeln der Herr sagt, daß sie immer 'das Gesicht seines Vaters sehen, der im Himmel ist' (Matth. 18,10). Es läßt sich jedenfalls nicht bezweifeln, daß sie durch ein Urteil Gottes, der die Würdigkeit jener (Engel) und die Beschaffenheit unserer Seelen klar durchschaut, die Überwachung eines jeden von uns erhalten durch ein Los, das (uns) durch eine bestimmte verborgene Verfügung Christi (*Christi dispensatione*) zugewiesen wird. Und ich, insofern es meine Auffassung betrifft, meine, daß ohne Zögern auch von diesen Mächten, die die Verwaltung dieser Welt empfangen haben, gesagt werden muß, daß nicht durch Zufall oder Glück eine Macht den Früchten der Erde und der Bäume vorsteht, eine andere die Quellen und Flüsse oder die Regen oder die Winde genügend speist, und wieder eine andere den Tieren des Meeres, eine andere den Tieren der Erde oder den einzelnen Dingen, die aus der Erde hervorgebracht werden, vorsteht. In allen diesen einzelnen Dingen gibt es unaussprechliche Geheimnisse der göttlichen Ordnung (*divinae dispensationis*)....¹²⁸

¹²⁷ PA III.1.14 (220.8ff.).

¹²⁸ HomJos. XXIII.3. (SC 71: S. 460).

Gemäß Gottes *oikonomia* werden demnach alle Einzelheiten in der Welt und alle einzelnen Geschicke der Menschen verwaltet. In seinem Heilsplan, der *oikonomia*, hat Gott sich im Hinblick auf alles Einzelne entschieden, und alle Ereignisse in dieser Welt müssen darum als Teil des göttlichen Heilsplans aufgefaßt werden. Mögen die Ereignisse in dieser Welt und die Geschicke der Menschen auch bisweilen sinnlos und schmerzhaft erscheinen, man muß dennoch annehmen, daß alles sich nach Gottes Plan ereignet und der Besserung und Erziehung der Vernunftwesen dient.

Die göttlichen Geheimnisse sind unaussprechlich und nur Gott bekannt, sie bestehen aber mehr aus Gnadengaben als aus einer Verschiedenheit von Mätern. Denn es ist nicht wahr, daß die Ärzte nach den Regeln ihrer Wissenschaft diejenigen, die sie heilen, mit Vernunft schneiden, brennen und einen Becher mit äußerst bitterer Arznei vorschreiben und — wie es die Sachlage erfordert — viele andere Dinge machen, daß aber Gott, der Herr des Universums, ohne irgendeinen vernünftigen Grund und ohne einen seiner Größe würdigen Plan (*dispensatio*) seine Strafen nur so den Sündern zuteilt. Es ist nicht wahr, wie man denkt, daß er Strafen nur dazu verwendet, um zu foltern; sondern wie ein Vater kennt er all unsere Wunden, er weiß aus welchen Ursachen dieses Geschwür hervorgeht, welches Fäulnis einer unglücklichen Seele aus diesem Ursprung entsteht, welche Art der Trauer von dieser Sünde herrührt; er kennt die Gestalten, die Arten und die Zahlen der Sünden, wer einmal, zweimal und dreimal gesündigt hat, wer sich in eine Art von Fehlern oftmals stürzt, wer sich in verschiedene Arten von Bosheiten einmal, nur abwechselnd, begeben hat. Laßt uns alle diese Dinge gemäß der Weisheit Gottes untersuchen, dementsprechend, was geschrieben steht: 'Gott untersucht das Herz und die Nieren' (Ps. 7,10); und laßt uns die Strafen, die von ihm auferlegt werden, so verstehen, daß sie Gott würdig und in Übereinstimmung mit seinem Plan (*dispensatio*) sind....¹²⁹

Durch seine Auffassung, alles Einzelne ereigne sich dem Plan und den Verfügungen Gottes gemäß zum Heil aller individuellen Vernunftwesen, hat Origenes wie Clemens die Auffassung von der *oikonomia* im Vergleich zu Irenäus ausgeweitet. Nicht nur die Heilsfakten der biblischen Heilsgeschichte lassen sich auf Grund dieses Konzeptes einordnen und verstehen, sondern schlechthin alles muß als Teil der *oikonomia* Gottes aufgefaßt und verstanden werden. Nichts ereignet sich beliebig oder zufällig, sondern in allen Dingen wirkt Gott zur Besserung der Vernunftwesen, die er seinem Plan der *oikonomia* gemäß durch Strafen und schmerzhaft Maßnahmen von ihrer Sünde reinigen und durch Christus zur Vollkommenheit führen will.

Weil Gott die verschiedenen Vernunftwesen unterschiedlich betreut, kann bei Origenes von einer 'Individualisierung' der *oikonomia* gesprochen wer-

¹²⁹ HomEz. V.1. (SC 352: Z. 47-67).

den. Die Vernunftwesen werden auf unterschiedlichen Wegen zum Heil geführt. Allerdings gibt es trotz der Verschiedenheit ein einheitliches Modell für den Aufstieg der Vernunftwesen zu Gott. Sie sollen sich alle bekehren, von ihrer Bosheit reinigen und sich bessern, um durch die Heiligung durch den Geist und die Teilhabe an Christus zu Gott zurückgeführt zu werden.

4 *‘Oikonomia’ und ‘planmäßige Verhaltensweisen’ Gottes*

Origenes behauptet, daß Gott sich um einzelne Menschen kümmert und einen Plan zur Besserung aller einzelnen Menschen gefaßt hat. Diesem Plan gemäß betreut Gott alle individuellen Vernunftwesen und diesem Plan gemäß wurde Gottes Logos Fleisch und erscheint der Logos als Schriftwort jedem einzelnen Menschen seinem Zustand gemäß. Gott und der Logos verhalten sich also ‘planmäßig’; sie handeln, wie es dem Zweck des Plans, der Rückführung der Wesen zu Gott, nützlich ist, und achten darauf, daß sie die Menschen bessern.

Zum ‘planmäßigen Handeln’ Gottes gehören auch solche Handlungsweisen, durch die Gott sich auf eine bestimmte Art und Weise zu den Menschen verhält. So kann Gott z.B. strafen, drohen und sich so stellen, als ob er nicht wüßte, was sich in der Zukunft ereignen wird, obwohl er es weiß. Diese Handlungsweisen zeigen nicht, wie Gott seinem Wesen nach ist, sondern sie sind ‘planmäßige’ Vorgehensweisen, die Gott zur Besserung der Vernunftwesen anwendet.

Auch diese Handlungsweisen Gottes werden bei Origenes mit dem Wort *oikonomia* bezeichnet. Sie sind gleichsam ‘Heilsmaßnahmen’ oder ‘Fügungen’ Gottes, durch die Gott sich auf Menschen einstellt¹³⁰. Gerade weil die Vernunftwesen frei sind, und ihre Freiheit durch die Vorsehung weder verletzt wird noch verletzt werden soll, stellt Gott sich durch die Handlungsweise des Strafens, des Drohens und der Unwissenheit auf Menschen ein und verhält sich planmäßig, nämlich so, daß er durch sein Verhalten das Verhalten der Menschen zweckmäßig beeinflußt, ohne ihre Freiheit zu verletzen.

Das ‘planmäßige Verhalten’ Gottes geht z.B. aus GK 10 klar hervor. In GK 10 zitiert Origenes Jer. 26,3. In diesem Text wird dem Propheten die Predigt der Bekehrung auferlegt, denn "vielleicht werden sie (die Menschen) hören und kehren um". Zwar weiß Gott, ob Menschen sich bekehren werden, aber durch dieses Verhalten macht er anschaulich, daß die Bekehrung nicht determiniert worden, sondern von der menschlichen Freiheit abhängig ist. Gott stellt sich so, als ob er nicht wüßte, was sich ereignen wird, und hält

¹³⁰ Vgl. dazu J. Reuman, *‘Oikonomia’ as "ethical accomodation"...*, S. 370: "This rather shady use of *oikonomia* in ethical matters, particularly in patristic exegesis of the Bible, has long been recognized for an "arrangement", "act of policy", "maneuver", or "economical behaviour" - one never quite knows how to render it -...."

das Vorherwissen vor uns verborgen, damit es unseren Einsatz nicht lähmt. Weil Gott sich auf Menschen einstellt, die selber umkehren und dem Unterricht des Logos zustimmen sollen, stellt Gott sich so, als ob er nicht wüßte, was sich ereignen wird, um durch dieses Verhalten die Menschen zur Bekehrung anzuspornen.

Origenes stellt das 'planmäßige Verhalten' Gottes in der 18. *Jeremiahomilie* ausführlich dar. In dieser Homilie erläutert er die Aussage der Schrift, daß Gott etwas gereuen werde. Origenes behauptet, daß das Gereuen nicht auf das Wesen Gottes bezogen werden darf, denn Gott kann nichts gereuen. Gott stellt sich aber so, als ob ihn etwas gereut. Das Gereuen ist ein 'planmäßiges Verhalten', das unserem Verhalten kleinen Kindern gegenüber ähnlich ist:

Wir werden gefragt, um Rechenschaft über das Gereuen Gottes abzulegen. Denn es scheint — nicht nur für Gott, sondern sogar für einen Weisen — tadelnswert und unwürdig zu sein, daß ihm etwas gereut. Ich kann mir einen Weisen, den etwas gereut, nicht vorstellen, sondern den Gereuenden reut es — wenigstens gemäß der Verwendung des Wortes im gewöhnlichen Sprachgebrauch — dessen, daß er nicht gut überlegt hat. Es ist für Gott, der des Zukünftigen vorherwissend ist, aber unmöglich, nicht gut überlegt zu haben und es deswegen zu gereuen. Wie kann die Schrift ihn nun darstellen als einen, der sagt: 'es gereut mich'? - ich gebe die Antwort noch nicht. Auch im Buch 'Könige' wird es behauptet, wenn es heißt, 'es reut mich, daß ich Saul zum König gemacht habe' (1. Sam. 15,11), und im allgemeinen wird über Gott gesagt 'und es gereut ihn des Übels' (Joel 2,13).

Beachte aber, was uns im allgemeinen über Gott gesagt wird. Gelegentlich heißt es 'Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er betrogen wird, noch wie ein Menschenkind, daß er bedroht wird' (Num. 23,19), und wir lernen durch diese Äußerung, daß Gott nicht wie ein Mensch ist. In einer anderen Äußerung wird aber gesagt, daß Gott wie ein Mensch ist, 'daß dich der Herr, dein Gott, in Zucht nahm, wie einer seinen Sohn in Zucht nimmt' (Deut. 8,5); auch heißt es: 'Der Herr, dein Gott, hat eine solche Beschaffenheit angenommen'¹³¹, welche ein Mensch annimmt gegenüber seinem Sohn' (Deut. 1,31).

Wenn die Schriften also über Gott an sich theologisieren und es nicht mit seiner Fürsorge (*oikonomia*) für die menschlichen Angelegenheiten verknüpfen, sagen sie, daß er nicht wie ein Mensch ist. Denn 'seine Größe ist nicht zu erforschen' (Ps. 145,3) und 'er ist mehr zu fürchten als alle Götter' (Ps. 96,4) und 'lobt ihn, all ihr Engel Gottes, lobt ihn, all seine Mächte, lobt ihn, Sonne und Mond, lobt ihn, alle Sterne und das Licht' (Ps. 148,2-3). Und wenn du die Heiligen Schriften durchsuchst, kannst du viele, andere Ausdrücke finden, die mit dem 'Gott ist nicht wie ein Mensch' zusammenpassen.

¹³¹ 'ἐτροποφόρησεν', siehe dazu C. Dogniez und M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, le Deutéronome, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Paris, 1992, S. 118, Anm. zu 1,31.

Aber wenn die göttliche Vorsehung (*oikonomia*) sich mit menschlichen Angelegenheiten verbindet, nimmt Gott die menschliche Intelligenz und Art und Redeweise an. Und so wie wir, wenn wir mit einem Zweijährigen reden, um des Kindes willen brabbeln — denn es ist nicht möglich, daß Kinder uns verstehen, wenn wir die Würde des Alters eines reifen Mannes in acht nehmen und nicht zu den Kindern herabsteigen, wenn wir mit ihnen reden —, so etwas denke auch über Gott, wenn er für die Menschheit, insbesondere die 'kleinen Kinder' (1. Kor. 3,1) sorgt (οἰκονομῆ).

(...) Auch Gott spricht also mit Kindern. Auch der Erlöser sagt: 'siehe, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat' (Jes. 8,18, Hebr. 2,13). (...)

Weil es uns also gereut, sagt Gott, wenn er zu uns, die wir bereuen, spricht: 'es gereut mich'. Und wenn er uns droht, stellt er sich nicht wie einer dar, der vorherwissend ist, sondern er droht, als ob er zu kleinen Kindern spricht. Er stellt sich nicht als einer dar, der 'alle Dinge kennt, bevor sie eintreten' (Susanna 42-43), sondern als ob er einem kleinen Kind gegenüber — wenn ich so sagen darf — heuchelt, stellt er sich wie einer dar, der das Zukünftige nicht kennt. Und er droht nun einem Volk wegen seiner Sünden und sagt: wenn das Volk bereuen wird, wird es auch mich gereuen. O Gott, als du bedrohtest, wußtest du nicht, ob das Volk entweder bereuen würde oder nicht bereuen würde? Und wie? Als du versprachst, wußtest du nicht, ob der Mensch oder das Volk, an das das Wort gerichtet wurde, dem Versprechen entweder würdig bliebe oder nicht? Doch, aber er stellt sich so.

Und du kannst viele derartigen Antropomorphismen in der Schrift finden, wie auch dieses: 'Sprich zu den Söhnen Israels, vielleicht werden sie hören und kehren um'. Dieses 'vielleicht werden sie hören' hat Gott nicht gesprochen, als ob er unsicher wäre. Denn Gott ist bei sich nicht unsicher, so daß er sagte, 'vielleicht werden sie hören und kehren um'. Sondern er sagt es, damit deine Entscheidungsfreiheit ganz klar erkennbar wird und du nicht sagst: wenn er vorhererkannt hat, daß ich verloren gehe, ist es notwendig, daß ich verlorengehen werde; wenn er vorhererkannt hat, daß ich gerettet werde, ist es auf alle Fälle notwendig, daß ich gerettet werde.

Er erweckt also nicht den Eindruck, daß er das, was sich in bezug auf dich ereignen wird, kennt, damit er dadurch auf deine Entscheidungsfreiheit achtet, daß er weder vorhergesagt, noch vorhererkannt hat, ob du dich bekehren wirst oder nicht; und er sagt zu dem Propheten: 'Sprich, vielleicht werden sie sich bekehren'. Denn du wirst viele andere derartige Äußerungen finden über Gott, der sich dem Menschen fügt. Wenn du von dem Zorn Gottes hörst und von seiner Wut, meine nicht, daß der Zorn und die Wut Affekte Gottes sind. Es sind 'planmäßige Verhaltensweisen' (*oikonomiai*) in der Verwendung von Ausdrücken, um ein kleines Kind zu bekehren und zu verbessern, denn auch wir schneiden den Kindern gegenüber angsterregende Gesichter, nicht unserer Verfassung nach, sondern einer Verhaltensweise (*oikonomia*) gemäß. Wenn wir die Gunst der Seele zu dem kleinen Kind in unserem Gesicht bewahren und die Zärtlichkeit zeigen würden, die wir für es empfinden, ohne (den Gesichtsausdruck) zu entstellen und ohne ihn gleichsam zu ändern im Hinblick auf die Zuwendung zu dem Kleinen, verderben wir es und machen es schlecht. So

wird nun von Gott gesagt, daß er wütend ist und von ihm behauptet, daß er zürnt, damit du dich bekehrst und besserst. In Wirklichkeit ist er nicht böse und zürnt auch nicht; dich aber werden die Wirkungen der Wut und des Zornes überzeugen, wenn du wegen (deiner) Schlechtheit in schwer zu ertragende Leiden geraten bist, wenn du erzogen wirst durch die so genannte Wut Gottes.¹³²

Origenes vertritt und erläutert in diesem Text der 18. *Jeremiahomilie* das 'planmäßige Verhalten' Gottes. Er will die Frage beantworten, wie die Schrift sagen kann, Gott werde etwas gereuen. Denn Gott kann nichts gereuen, weil er wegen seines Vorherwissens nichts schlecht überlegt und deswegen keinen Grund zum Bereuen haben kann.

Die Antwort setzt einen grundsätzlichen Unterschied voraus. Die Schrift behauptet einerseits, daß Gott nicht wie ein Mensch ist, andererseits, daß Gott die Beschaffenheit eines Menschen annimmt. Diese verschiedenen Aussagen bezeichnen einerseits, wie Gott an sich — seinem Wesen nach — ist, andererseits wie Gott sich in seinem vorsehenden Handeln auf Menschen einstellt und ihre Beschaffenheit annimmt.

Was die Schrift über Gott-in-seiner-Vorsehung behauptet, darf nicht von Gott-an-sich geglaubt werden. Auf Grund dieses Prinzips läßt sich verstehen, daß die Schrift sagt, Gott werde etwas gereuen. Denn sie spricht von Gott-in-seiner Vorsehung, nicht von Gott-an-sich. So wie Gott sich stellen kann, als ob er nicht vorherwissend sei, obwohl er es ist, so kann er sich stellen, als ob er bereut, obwohl er nicht bereut. Ähnlich kann Gott sich stellen, als ob er zürnt oder wütend sei.

Gott-in-seiner-Vorsehung kann sich des Zukünftigen unwissend, bereuend, zürnend oder wütend stellen, weil er die menschliche Beschaffenheit annimmt, wenn er für Menschen sorgt. Ähnlich nehmen wir kleinen Kindern gegenüber eine kindgemäße Art an. Das Verhalten, das aus dieser Beschaffenheit hervorgeht, ist ein planmäßiges Handeln.

Mittels 'planmäßiger Verhaltensweisen' kommunizieren wir mit Kindern: wir steigen zu ihrer Ebene herab und stellen uns so, wie wir in Wirklichkeit nicht sind — indem wir uns z.B. zornig zeigen, während wir in Wahrheit das Kind lieben — . Dieses Vorgehen ergibt sich daraus, daß wir das Kind lieben und es bessern wollen. Ähnlich lassen sich auch Gottes 'planmäßige Verhaltensweisen' verstehen. Gott zeigt sich in seinem vorsehenden Handeln so, wie er seinem Wesen nach nicht ist, weil er die Menschen *liebt* und sie *bessern* will.

Daß Gott aus Liebe zu den Menschen Verhaltensweisen anwendet, die eher lügnerisch als wahrheitsgemäß erscheinen können, weil eben diese

¹³² HomJer. XVIII.6 (SC 238: Z. 20-56, 69-70, 82ff.).

Verhaltensweisen zur Besserung freier Menschen geeignet sind, behauptet und verteidigt Origenes auch in CC IV.19 gegen Celsus.

In CC IV.18 behauptet Celsus, daß die Inkarnation Christi wegen der Unveränderlichkeit Gottes unmöglich sei. Demnach habe Gott gelogen, als er glauben machte, er habe sich tatsächlich in einen Menschen verwandelt. Über diesen Betrug meint Celsus:

Betrug und Lüge sind sonst schlimme Dinge, nur als Heilmittel dürfte man sie gebrauchen, entweder bei kranken und rasenden Freunden zur Wiederherstellung ihrer Gesundheit, oder gegenüber Feinden in der Absicht, einer (von diesen drohenden) Gefahr zu entgehen. Aber kein Kranker oder Rasender ist Gottes Freund, auch hat Gott sich vor niemandem zu fürchten, daß er in die Irre führen müßte, um einer Gefahr zu entgehen.¹³³

Nach Ansicht des Celsus hat Gott also keinen Grund für solche Verhaltensweisen. Zwar können solche Verhaltensweisen gebilligt werden, wenn sie bei kranken oder rasenden Freunden angewendet werden, aber Gott hat solche Freunde nicht, daß er solche Verhaltensweisen brauchte.

Origenes erwidert, daß die Inkarnation sich wahrhaft und wirklich ereignet hat und demnach kein Betrug ist. Die Heilsveranstaltung der Inkarnation — eine *oikonomia*, die als Heilsveranstaltung eben auch ein 'planmäßiges Vorgehen' ist, — verteidigt er daraufhin folgendermaßen:

Sagst du nicht selbst, Celsus, daß es zuweilen erlaubt ist, Irreführung und Lüge als Heilmittel anzuwenden? Warum ist es denn absurd, daß sich etwas Derartiges ereignet hat, wenn etwas Derartiges die Erlösung zustande bringen könnte? Denn einige Worte, die eher als Lüge statt als Wahrheit ausgesprochen werden, wie zuweilen gewisse Worte der Ärzte zu den Kranken, können manche mit einem gewissen Charakter auf den rechten Weg bringen. Aber dies hatten wir schon zur Verteidigung anderer Punkte gesagt. Und es ist also nicht absurd, daß derjenige, der 'kranke Freunde heilt', auch die Menschheit, die er liebt, mit solchen Mitteln, die man nicht vorzugsweise, sondern nach Umständen anwenden sollte, geheilt hat. Und weil das Menschengeschlecht 'rasend' war, sollte es geheilt werden mittels Verfahren, von denen der Logos sah, daß sie für Rasende tauglich sind, um sie wieder zur Vernunft zu bringen.

(...) Zur Verteidigung anderer Punkte haben wir bereits über das 'aber kein Kranker oder Rasender ist Gottes Freund' gesprochen. Denn was wir zur Verteidigung anführten, besagt, daß diese Heilsveranstaltung (*oikonomia*) sich nicht ereignete für die 'Kranken oder Rasenden', die bereits 'Freunde' sind, sondern für diejenigen, die wegen Krankheit der Seele und Verwirrung des natürlichen Denkens noch Feinde sind, damit sie Freunde Gottes werden. Denn

¹³³ CC IV.18 (SC 136: Z. 4-12).

es wird ganz deutlich gesagt, daß Jesus um der Sünder willen alles auf sich genommen hat, damit er sie von der Sünde erlöse und sie gerecht mache.¹³⁴

Origenes gesteht also, daß die 'planmäßigen Verhaltensweisen' der Vorsehung Mittel sind, die "nicht vorzugsweise, sondern nach Umständen" angewandt werden. Die Umstände können die Verhaltensweisen — hier die Inkarnation — aber rechtfertigen, denn Gott mußte zur Erlösung der Menschen solche Mittel anwenden, die für die Heilung und Besserung kranker und rasender (freier) Menschen tauglich sind.

Nun behauptete Celsus in IV.18 aber, Gott habe für solche Verhaltensweisen keinen Grund. Denn er hat nicht solche Freunde, daß er diese Verhaltensweisen brauchte. Dem entgegnet Origenes in IV.19 mit einer schlichten Verneinung. Gott liebt die Menschheit und benutzt die Verhaltensweisen, damit die kranken Menschen, die noch seine Feinde sind, Freunde werden.

Nach Ansicht des Celsus stehen diese 'planmäßigen Verhaltensweisen' aber in Widerspruch zur göttlichen Würde. Celsus führt im zweiten Buch seiner Polemik wider die Christen einen Juden an, der die Drohungen und Worte wie 'Wehe euch', die Jesus aussprach, für tadelnswert hält. Denn, so läßt Celsus den Juden sprechen, "mit solchen Ausdrücken gesteht er offenbar zu, daß er unfähig war zu überzeugen. So etwas erwartet man von keinem verständigen Menschen, geschweige denn von einem Gott."¹³⁵ Das Drohen sei also ein Beweis dafür, daß Jesus — Gott — nicht überzeugen könne, und es sei ein Verhalten, das mit der Würde Gottes nicht übereinstimme.

In seiner Entgegnung gegen diesen Vorwurf behauptet Origenes zunächst, daß Celsus den Juden sehr ungeschickt angeführt habe; die Beschuldigungen, die von seinem Juden geäußert würden, träfen ja nicht nur Jesus, sondern auch den Gott des Juden selbst, der im Alten Testament Drohungen und Verwünschungen ausspricht.

Daraufhin verteidigt Origenes, daß das Drohen nicht beweise, daß Gott nicht überzeugen könne, sondern es werde gerade als geeignetes Mittel zur Überzeugung benutzt. Und wenn Gott solche Mittel benutzt, achtet er nicht nur auf seine eigene Würde:

(Wenn) unsere Propheten und Jesus in der Absicht, die Zuhörer zu bekehren, das Wort 'Wehe' gebrauchen oder andere Ausdrücke, die du als Schmähungen betrachtest, haben dann solche Reden keinen Nutzen für die Zuhörer, und wird eine solche Rede nicht als kräftiges Heilmittel bei ihnen angewandt? Oder meinst du, Gott oder wer an göttlicher Natur teilhat, habe nur seine eigene Würde im Auge, wenn er mit den Menschen spricht, und er frage sich nicht, was er den Menschen, die er mit seinem Worte lenken und leiten (οἰκονομουμένοις καὶ ἀγομένοις) will, zu verkündigen und

¹³⁴ CC IV.19 (SC 136: Z. 6-17, 22-30).

¹³⁵ CC II.76 (SC 132: Z. 6-8).

wie er mit einem jeden nach dessen Eigenart zu reden habe? Ist es nicht lächerlich, Jesus vorzuwerfen, er sei 'unfähig zu überzeugen'?¹³⁶

Durch die 'planmäßigen Verhaltensweisen' zeigt Gott also, daß er nicht nur auf seine eigene Würde achtet, sondern sich auch fragt, wie er Menschen bessern kann. Nach Ansicht des Celsus ist dies schlichte Torheit, weil es zu Gottes Würde im Widerspruch stehe, daß er sich in seiner Vorsehung mittels Verhaltensweisen auf Menschen einstelle. Denn Gott kümmere sich nur um das Weltganze und "kranke und rasende" Menschen seien nicht seine Freunde. Origenes verteidigt dagegen, daß Gott sich um alle Menschen kümmert und die Verhaltensweisen anwendet, weil er die Menschen liebt und bessern will.

Wegen der Liebe Gottes verstoßen auch die Verhaltensweisen nicht gegen seine Würde. Besonders in der 6. *Ezechielhomilie* behauptet Origenes, daß die Verhaltensweisen aus Gottes Liebe hervorgehen, und Gott diese Verhaltensweisen nicht für unter seiner Würde hält. In dieser Homilie veranlaßt der Vers Ez. 16,5 Origenes dazu, Gottes Mitleid zu erläutern:

Ich werde den Menschen ein Beispiel entlehnen, und wenn der Geist mir gestattet, dann auf Jesus Christus und Gott Vater übergehen. Wenn ich zu einem Menschen spreche und ihn wegen irgendeiner Angelegenheit anflehe, damit er Mitleid mit mir hat, empfindet er, wenn er ohne Mitleid ist, wegen der Worte, die von mir gesprochen wurden, nichts. Wenn er aber eine sanfte Seele hat und die Strenge seines Herzens sich keineswegs in ihm verhärtet, hört er mich, und hat er Mitleid mit mir, und sein Inneres erweicht sich vor meinen Bitten.

Verstehe etwas Derartiges bezüglich des Erlösers. Er steigt auf die Erde herab, weil er Mitleid mit dem Menschengeschlecht hat, er hat unsere Leiden ausgehalten, bevor er am Kreuz leidet und hält es nicht für unter seiner Würde, unser Fleisch anzunehmen. Denn hätte er nicht gelitten, wäre er nicht in die gemeinsame Lage des menschlichen Lebens gekommen. Zunächst hat er gelitten, dann ist er herabgestiegen und hat sich gezeigt. Was ist das für ein Leiden, das er für uns gelitten hat? Es ist ein Leiden der Liebe.

Und der Vater, der Gott des Alls, er, der voll ist von Langmut, Erbarmen und Mitleid, empfindet dieser nicht selbst ein gewisses Leiden? Weißt du nicht, daß er menschliche Leiden empfindet, wenn er menschliche Angelegenheiten ordnet (*dispensat*)? Denn 'der Herr, dein Gott, hat eine solche Beschaffenheit angenommen, welche der Mensch annimmt gegenüber seinem Sohn' (Deut. 1,31). Also nimmt Gott unsere Beschaffenheit an, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Also ist der Vater selbst nicht unempfindlich. Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit. Er empfindet etwas von der Liebe und

¹³⁶ CC II.76 (SC 132: Z. 66ff.).

begibt sich in Gefühle, welche er gemäß seiner Größe und seiner Natur an sich nicht haben kann, und empfindet unsertwegen menschliche Affekte.¹³⁷

In diesem Text erläutert Origenes zunächst das menschliche Mitleid. Er behauptet, daß derjenige, der mit einem anderen Menschen Mitleiden empfindet, z.B. wegen seines Flehens, in seinem Inneren erweicht und auf das Flehen hört.

So soll auch bezüglich des Erlösers gedacht werden, daß er Mitleid empfand. Aus Liebe und Mitleid hält er es nicht für unter seiner Würde, unser Fleisch anzunehmen. Das Heilswerk des Erlösers — Inkarnation und Leiden — setzt Mitleiden voraus und impliziert die Leiden des Erlösers, weil Christus ohne Leiden nicht tatsächlich ins menschliche Leben eingetreten wäre. Die Leiden Christi sind Leiden der Liebe.

Das Mitleid wird anschließend auf Gott den Vater bezogen. Origenes erläutert, daß Gott voller Langmut, Erbarmen und Mitleid ist und — wie Christus — gewissermaßen Leiden empfindet. So wie der Sohn aus Mitleid Mensch wird und leidet, so nimmt der Vater aus Mitleid unsere Beschaffenheit an und empfindet auch selbst ein gewisses Leiden. Denn wenn Gott unsere Beschaffenheit annimmt, empfindet er wegen uns Affekte, die er seiner Natur nach nicht hat. Gott ist demnach nicht unempfindlich, denn er leidet mit, und zwar — wie Christus — durch ein Leiden aus Liebe.

Kurz zusammengefaßt läßt sich also über die 'planmäßigen Verhaltensweisen' Gottes folgendes sagen. Durch die 'planmäßigen Verhaltensweisen' zeigt Gott sich den Menschen so, wie er seinem Wesen nach nicht ist, weil er sie bessern will. Die 'planmäßigen Verhaltensweisen' gehen aus Gottes Liebe zu den Menschen hervor. Gerade weil Menschen frei sind und Gott die Menschen liebt, hält er es nicht für unter seiner Würde, 'planmäßige Verhaltensweisen' als geeignete Mittel zur Besserung der Menschen anzuwenden. Wegen seiner Liebe zu den Menschen kann Gott z.B. strafen, drohen, bereuen oder sich gegenüber dem Zukünftigen unwissend zeigen, damit er freie Menschen überrede und überzeuge.

Nun führt die Auffassung von den 'planmäßigen Verhaltensweisen' Gottes allerdings zu einem Problem bezüglich der Gotteslehre des Origenes, das hier kurz erwähnt werden soll. Es ist das Problem, wie das vorsehende Handeln Gottes sich zu seinem Wesen verhält¹³⁸.

In der oben zitierten *Jeremiahomilie* behauptet Origenes, so wie Gott sich in seiner Vorsehung zu den Menschen verhalte, sei er seinem Wesen nach nicht. Sowohl das Wesen Gottes, der nicht wie ein Mensch ist, als auch das

¹³⁷ HomEz. VI.6 (SC 352: Z. 28-52).

¹³⁸ Das Problem kann hier nur kurz erwähnt werden, weil es sich nicht auf das Thema von Vorsehung und Freiheit bezieht. Es muß jedoch erwähnt werden, weil das Problem aus den hier dargestellten Texten hervorgeht.

Verhalten Gottes, der die menschliche Beschaffenheit annimmt, belegt Origenes mit Bibelstellen.

Das vorsehende Handeln Gottes geht aus seiner Liebe zu den Menschen hervor, die er durch 'planmäßige Verhaltensweisen' bessern will. Diese Liebe betont Origenes vor allem in der oben angeführten *Ezechielhomilie*. Wegen seiner Liebe nimmt Gott, der voll Langmut, Erbarmen und Mitleid ist, die menschliche Beschaffenheit an und zeigt Gefühle, die er seiner Größe und seiner Natur nach an sich nicht haben kann. Insoweit ist der Vater nicht unempfindlich und empfindet unsertwegen menschliche Affekte.

An anderer Stelle behauptet und verteidigt Origenes jedoch, daß Gott durchaus unvergänglich, einfach, nicht zusammengesetzt und unteilbar ist¹³⁹, und dabei werden gerade die Unveränderlichkeit und Einfachheit des Wesens Gottes hervorgehoben¹⁴⁰. Daraus ergibt sich die Frage, wie Origenes einerseits behaupten kann, der Vater sei nicht unempfindlich, während er andererseits betont, Gott sei unveränderlich, unvergänglich und einfach. Wie kann der unveränderliche Gott sich in seiner Vorsehung Menschen gegenüber verhalten, wie er seinem Wesen nach nicht ist, und sich in Gefühle begeben, welche er seiner Größe und seiner Natur gemäß an sich nicht haben kann?

Zur Beantwortung dieser Frage wurden verschiedene Lösungen vorgeschlagen¹⁴¹. Zur Erläuterung dieser Problematik der Passibilität oder der

¹³⁹ CC IV.14 (SC 136: Z. 27ff.). Auch die Schrift bezeugt die Unveränderlichkeit Gottes, z.B. wenn es heißt, 'Du aber bist der selbe' (Ps. 101,28) und 'Ich verändere mich nicht' (Mal. 3,6).

¹⁴⁰ Wie z.B. in PA I.1.

¹⁴¹ H. Frohnhofen, *Apatheia tou Theou, Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt, 1987, S. 202ff. diskutiert das "Paradoxon der Pathie und der Apathie Gottes" bei Origenes: "Der gängigste Interpretationsvorschlag geht davon aus, daß Origenes von der Apatheia des christlichen Gottes fest überzeugt war", und das Leiden Gottes nur gelehrt habe, wenn er sich auf das Verständnisniveau seiner Zuhörer hinabbegeben habe (S. 202). "Eine zweite mögliche Erklärung für das Paradoxon...hebt darauf ab, daß zwischen den paradoxen origenistischen Äußerungen zur Apatheia und Pathie Gottes eine deutliche zeitliche Reihenfolge festzumachen sei" (S. 204). Gegen den ersten Vorschlag spreche, daß Origenes in HomEz. VI.6 bewußt die Auffassung von der Apathie bekämpfe. Gegen den zweiten, daß Origenes auch in seinem späten Werk (wie CC), die Apatheia Gottes lehre. Frohnhofen meint, Origenes habe die griechische Vorstellung der Apathie Gottes und die christliche Vorstellung vom Leiden Gottes in Jesus Christus übernommen und habe das Paradoxon, das dadurch entsteht, nicht auflösen können. Die Tatsache, daß Origenes Gottes Leiden als 'Leiden der Liebe' bezeichne, mache deutlich, "daß er eine vermittelnde Position zwischen dem Gedanken der vollständigen Apatheia Gottes und demjenigen der Pathie Gottes (nach dem Vorbild des Menschen) sucht. Freilich wird diese vermittelnde Position nur angedeutet und nicht genügend ausgeführt" (S. 205).

Impassibilität Gottes ist es besonders wichtig, das Problem des Origenes richtig zu erfassen. Denn Origenes' Problem ist nicht, ob Gott entweder liebevoll und veränderlich oder unveränderlich ist, sondern sein Problem entsteht erst, *nachdem* er von der Liebe Gottes gesprochen hat.

In *Contra Celsum* IV.11ff. ist Origenes sich von Anfang an darüber im klaren, daß Gott aus Liebe zu rasenden und kranken Menschen 'planmäßige Verhaltensweisen' — hier die Inkarnation — anwendet. Erst wenn Celsus entgegnet, die Inkarnation widerspreche der Unveränderlichkeit Gottes, bemüht Origenes sich um den Beweis der Vereinbarkeit vom liebevollen Handeln mit der Unveränderlichkeit Gottes¹⁴². In der *Jeremiahomilie* ist der Ausgangspunkt, daß Gott sich — aus Liebe — so stellt, als ob es ihm gereut. Das Problem der Vereinbarkeit von der Reue mit dem Wesen Gottes — von dem die Schrift sagt, er sei nicht wie ein Mensch — entsteht erst dann. Und auch in der *Ezechielhomilie* betont Origenes die Liebe Gottes. Nur: in der *Ezechielhomilie* behauptet er nicht, Gott sei unveränderlich, sondern er behauptet, Gott begeben sich in Gefühle, welche er seiner Größe und seiner Natur gemäß an sich nicht haben kann; darum sei der Vater nicht unempfindlich.

Nun sind Origenes' Aussagen, 'Gott ist unveränderlich und einfach' und 'Gott ist nicht unempfindlich' zwar verschiedene Aussagen. Es wäre aber kaum richtig, aus der *Ezechielhomilie* zu schließen, Origenes habe behauptet, Gott sei nicht unempfindlich; aus *Contra Celsum* (und der *Jeremiahomilie*) zu schließen, Origenes habe behauptet, Gott sei unveränderlich; und diese beiden Aussagen einander gegenüberzustellen. Denn diese (freilich verschie-

M.E. ist es wichtig zu beobachten, auf welche Weise die Unausgeglichenheit zwischen griechischer und christlicher Gottesvorstellung ein akutes Problem im Denken des Origenes wurde.

Th. Kobusch, *Kann Gott leiden? zu den philosophischen Grundlagen von der Passibilität Gottes bei Origenes*, in: *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, S. 328-333, behauptet, "der scheinbare Widerspruch zwischen den Texten, die einerseits von der Impassibilität des göttlichen Wesens und andererseits von der Passibilität Gottes sprechen", löse sich auf, "wenn Origenes' Lehre von der besonderen Beziehung zwischen dem Wesen und der Freiheit beachtet wird... Dieser Grundsatz besagt: (...) Die Freiheit determiniert das Wesen." Weil Gott in Freiheit Leiden auf sich nehmen könne und die Freiheit sein Wesen bestimme, könne Gott seinem Wesen nach leiden (deswegen die Passibilität Gottes). Dieses Leiden Gottes sei aber kein 'akzidentelles Zukommen', keine Änderung Gottes wegen äußerer Ereignisse, und deswegen könne von der Impassibilität Gottes gesprochen werden. Zu Unrecht wird so aber die Freiheit der Vernunftwesen, die das Wesen der Vernunftwesen bestimmt, auf das Wesen Gottes bezogen, weil gerade die Freiheit der Vernunftwesen den Unterschied zu Gott bestimmt (vgl. S. 52). Origenes behauptet auch nicht, daß Gott *aus Freiheit seinem Wesen nach* leiden kann. Er behauptet in HomEz VI.6, daß Gott sich aus *Liebe* in Gefühle begibt, "welche er gemäß seiner Größe und seiner Natur an sich *nicht* haben kann".

¹⁴² In CC IV.11-19 verteidigt Origenes, daß weder Gott noch der Logos sich ändert, obwohl sie aus Liebe zu Menschen 'herabsteigen'.

denen) Aussagen erscheinen beide als unbefriedigende Antworten auf dasselbe, grundsätzliche, Problem: vorausgesetzt, daß Gott sich wegen seiner Liebe auf Menschen einstellt, was soll jetzt über Gott gedacht werden? Ist sein liebevolles Handeln mit seiner Unveränderlichkeit vereinbar?

Das Problem, um das es Origenes geht, ist das Problem, wie die Liebe Gottes sich zu den anderen Aspekten seines Wesens verhält: Vorausgesetzt, daß Gott auf Grund seiner Liebe zu Menschen handelt, wie lassen sich dann die Liebe und das Handeln mit den anderen Aspekten Gottes vereinen? Diese Frage führt zu Problemen, die Origenes nicht lösen konnte, weil er das liebevolle Handeln Gottes mit gleichsam 'inkompatiblen' Eigenschaften wie Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit und Einfachkeit vereinen will¹⁴³. Das Problem, das liebevolle Handeln mit den anderen Eigenschaften zu vereinen, hat Origenes nicht gelöst; weil es sich wohl nicht lösen läßt. Es ist jedoch wichtig zu beachten, wie Origenes sich dem Problem stellt. Denn das Problem entsteht erst, als Origenes behauptet, daß Gott wegen seiner Liebe zu den Menschen herabsteigt, und dabei die Liebe Gottes hervorgehoben wird¹⁴⁴.

Freilich, wenn Origenes sich über das Wesen Gottes äußert¹⁴⁵, zweifelt er nicht daran, daß Gott unveränderlich, nicht-zusammengesetzt, körperlos und einfach ist, und scheint er auszulassen, daß Gott liebt. Gerade Aspekte wie die Unveränderlichkeit und Einfachkeit Gottes Wesens werden hervorgehoben und scheinen am wichtigsten. Beachtet man jedoch das gesamte Denken des Origenes, so erscheint die Liebe Gottes oder seine Güte¹⁴⁶, als wichtigstes oder wenigstens 'wirksamstes' Merkmal Gottes Wesens: Nur auf Grund der Liebe Gottes läßt sich überhaupt verstehen, daß Gott diese Welt anordnet, sich auf Menschen einstellt und durch seine 'planmäßige Verhaltensweisen' die Menschen zu sich zurückführen will.

Diese theoretische Unausgeglichenheit wird nun aber erst akut problematisch, wenn Origenes, wie in den dargestellten Texten, *davon ausgeht, daß* Gott aus Liebe zu den Menschen handelt und sich auf Menschen einstellt. Gerade auf Grund dieser Aussage gerät Origenes zu einem griechischen

¹⁴³ Diese Eigenschaften des 'andersartigen' Gottes hält Origenes allerdings für biblisch begründet, vgl. z.B. HomJer. XVIII.6.

¹⁴⁴ Vgl. dazu P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, 1960, S. 51: "Son (d.h. Gottes) être le plus profond est donc Charité." Nemeshegyi spricht von einer Synthese von hebräischer und griechischer Gottesvorstellung, erwähnt aber nicht die Reibungen bezüglich der Gotteslehre des Origenes: "La force de cette synthèse est de n'avoir pas simplement rattaché au même être l'attribut philosophique de cause universelle et les attributs plus personnels de volonté et d'amour, mais, en identifiant être et bonté morale, d'avoir fait d'une réalité personnelle, tout imprégnée de volonté et d'amour, le 'fondement de toute pensée et de tout être'" (S. 52).

¹⁴⁵ Wie z.B. in PA I.1.

¹⁴⁶ Vgl. PA II.5.

Philosophen wie Celsus in Widerspruch; und freilich, gewissermaßen auch zu sich selbst.

D DIE AUFFASSUNG VON DER *OIKONOMIA* UND DIE SCHWIERIGKEITEN IM DENKEN DES ORIGENES

Wie in der Einführung dieses Kapitels dargestellt wurde, unterscheidet Origenes sich durch die Behauptung eines Heilsplans von den griechischen Vorstellungen der *pronoia*. Der Auffassung von einem Heilsplan haftet jedoch das Problem an, daß in der Schöpfung durchgeführt wird, was bereits bei der Anordnung vor der Schöpfung abgefaßt worden war. Dieses Problem führt zu zwei Schwierigkeiten, in bezug auf den Menschen und in bezug auf Gott. Für Menschen erwecken die Ereignisse in dieser Welt leicht den Eindruck, durch die Anordnung ihrer Bedeutung entblößt zu sein, weil alle Ereignisse bereits vor der Schöpfung abgefaßt wurden. Für Gott scheint der Unterschied zwischen Abfassung und Durchführung des Heilsplans zu einer 'doppelten Verhaltensweise' zu führen, weil er sich bei der Durchführung des Heilsplans z.B. so stellt, als ob er nicht wüßte, was er vor der Schöpfung abgefaßt hat.

In der Einführung wurde erwähnt, daß Origenes' Auffassung von der Vorsehung Gottes, seine Auffassung von der Anordnung und die erwähnten Schwierigkeiten, die aus dieser Auffassung von der Anordnung hervorgehen, mit dem christlich-theologischen Konzept der *oikonomia* zusammenhängen könnten. Denn der Begriff *oikonomia* verweist auf die Durchführung in der Zeit von dem, was vor der Zeit entschieden wurde.

Nachdem in diesem Kapitel nun dargestellt worden ist, daß der Plan und die Tätigkeit der Vorsehung bei Origenes unter Bezugnahme auf den Begriff *oikonomia* beschrieben werden können, lassen sich zum Schluß folgende Fragen beantworten: 1) wie Origenes den christlich-theologischen Begriff *oikonomia* aufgenommen und verwendet hat, 2) wie dieser Begriff ihn dazu veranlassen konnte, die vorherige Ordnung aller Ereignisse in dieser Welt zu behaupten und 3) wie das Problem bezüglich der Abfassung und Durchführung des Heilsplans durch die Verbindung von *oikonomia* und Anordnung einerseits verschärft wurde, andererseits aber gerade überwindbar gemacht werden sollte.

1) In seiner Theologie hat Origenes den Begriff der *oikonomia* aufgenommen und ausgearbeitet. Wie in der christlichen Theologie vor ihm, behauptet er einen Heilsplan Gottes, der in der Zeit durchgeführt wird. Den Bereich dieses Heilsplans hat er im Vergleich mit den christlichen Autoren vor ihm aber ausgeweitet.

Der Heilsplan umfaßt dem neutestamentlichen Epheserbrief zufolge die Veranstaltung des Kommens und des Leidens des Erlösers, durch die das Geheimnis des Willens Gottes geoffenbart wird. Auch bei Ignatius von Antiochien umfaßt der Heilsplan die Inkarnation und das Leiden des neuen Menschen Jesu Christi. Bei den Apologeten werden mit dem Begriff der *oikonomia* zwar verschiedene Anordnungen der Vorsehung Gottes bezeichnet, aber der Begriff bezeichnet vor allem bei Justinus insbesondere den Plan und die Veranstaltung bezüglich des Erlösers.

Bei Irenäus wird die Heilsveranstaltung des Erlösers in eine Heilsgeschichte eingeordnet. Der Heilsplan der *oikonomia* wird bei Irenäus ausgedehnt. Er umfaßt nicht nur die Heilsveranstaltung des Erlösers, sondern die gesamte heilsgeschichtliche Entwicklung von der Schöpfung an, deren Höhepunkt die Inkarnation, das Leiden und das Sterben Christi ist.

Bei Origenes wird der Heilsplan der *oikonomia* ähnlich wie bei Clemens noch weiter ausgedehnt. Der Heilsplan der *oikonomia*, den Gott zuvor gefaßt hat, ist bei Origenes ein Plan, der alle einzelnen Ereignisse dieser Welt und alle Lebensläufe aller einzelnen Vernunftwesen umfaßt.

In diesem Plan nimmt die ursprüngliche, neutestamentliche Auffassung von der Heilsveranstaltung des Erlösers — die *oikonomia* Christi — immer noch eine zentrale Stelle ein. Diese Heilsveranstaltung bildet den Höhepunkt einer heilsgeschichtlichen Entwicklung, die Origenes ähnlich wie Irenäus behauptet. Die Ankunft Christi wurde durch ein Heilsverfahren mit Israel vorbereitet, und durch die *oikonomia* Christi werden Menschen aus der Gewalt der Mächte befreit, aus den verschiedenen Völkern gesammelt und unter Christus vereint.

Die Bedeutung der Heilsveranstaltung des Erlösers wird von Origenes durch den Unterschied zwischen leiblicher und geistiger *oikonomia* jedoch auch neu geprägt. Neben der leiblichen *oikonomia* Christi, die einmalig in der Geschichte stattfindet und darin einen entscheidenden Wendepunkt bildet, behauptet und betont Origenes vor allem auch eine geistige *oikonomia* Christi. Durch die geistige Ankunft Christi wurde den Heiligen des Alten Bundes die von Christus dargestellte Wahrheit bereits vor seiner leiblichen Ankunft bekannt gemacht.

In der Geschichte werden alle Vernunftwesen auf die Erkenntnis dieser Wahrheit hin erzogen. Über die Art und Weise, in der die Vernunftwesen von ihrer Bosheit gereinigt, zur Wahrheit geführt und zum Heil gelenkt werden, hat Gott sich in seinem Heilsplan der *oikonomia* entschieden. Diesem Plan gemäß verwaltet und lenkt Gott alle Einzelheiten und alle Geschehnisse in dieser Welt. Alle Ereignisse in dieser Welt, so sinnlos und schmerzhaft sie auch erscheinen mögen, müssen darum als Teil dieses Heilsplans aufgefaßt und als heilsnotwendige Erziehungsmaßnahmen verstanden werden.

Damit die Vernunftwesen dem Plan gemäß zu Gott zurückgeführt werden, richtet sich Gott nach den Menschen, indem er z.B. droht, straft oder sich gegenüber dem Zukünftigen unwissend zeigt. Anders als die Autoren vor ihm hat Origenes den Begriff *oikonomia* auch auf diese Verhaltensweisen Gottes bezogen. Origenes hat sich darum bemüht, die 'planmäßigen Verhaltensweisen' (*oikonomiai*) Gottes zu erläutern. Weil Gott die Vernunftwesen liebt und bessern will, benutzt er planmäßige Verhaltensweisen, weil sie geeignete Mittel zur Erziehung freier Menschen sind.

In der Behauptung, daß alles Einzelne von Gott verwaltet wird, stimmt Origenes mit Clemens überein. Wie Origenes sprach Clemens vor ihm von der *oikonomia* Gottes, durch die die Welt trefflich verwaltet wird, so daß der Christ zuversichtlich sein kann, daß alles zu seinem Besten geschieht. Und wie Origenes sprach Clemens von der *oikonomia* Gottes, durch die die Menschen auf verschiedenen Wegen und manchmal auch mit harten Mitteln erzogen werden.

Gerade durch die Hervorhebung des Individuellen unterscheidet Origenes sich von Irenäus, obwohl er mit Irenäus u.a. darin übereinstimmt, daß die Auffassung von der *oikonomia* gegen die Gnosis angewendet wird. Nach Ansicht des Irenäus fehlt den Gnostikern das Konzept der *oikonomia* als heilsgeschichtlicher Begriff. Darum können sie die heilsgeschichtlichen Fakten nicht verstehen und begreifen nicht, daß Gott immer "vom Anfang bis zum Ende in mancherlei Anordnungen dem menschlichen Geschlechte beistand"¹⁴⁷. Nach Origenes' Ansicht fehlt den Gnostikern das Konzept von der *oikonomia* als zuvor gefaßtem Plan Gottes, nach dem alles sich gerecht und zuträglich ereignet. Und darum können sie nicht verstehen, daß Gott jedes Vernunftwesen betreut "je nach der besonderen Art seiner Bewegungen, seiner Gesinnung, seiner Entschlüsse"¹⁴⁸. Weil alle Ereignisse in dieser Welt dem Heilsplan Gottes gemäß eintreten, kann diese Welt auch nicht als 'Verwaltungsbereich des Demiurgen' — d.h. als *oikonomia* in gnostischem Sinn — behandelt werden.

Trotz dieses Widerspruchs zu gnostischen Auffassungen stimmt Origenes mit einigen Zügen der *Pistis Sophia* und des *Tractatus Tripartitus* in gewisser Weise überein. Mag diese Welt Origenes zufolge auch nach Gottes Plan verwaltet werden, so ist sie doch nur Mittel zum Zweck und als solche zwar notwendiger, aber dennoch 'minderwertiger' Aufenthaltsort der Seelen. Darin zeigt sich die Übereinstimmung mit der *Pistis Sophia* und dem *TracTri*. Nach diesen gnostischen Schriften dient die Weltverwaltung gleichfalls soteriologischen Zwecken. Dem *TracTri* zufolge wird diese Welt dem Willen des Vaters gemäß verwaltet, der diese Welt zum Zweck der Erziehung wollte;

¹⁴⁷ Adv. Haer. III.12.13.

¹⁴⁸ PA II.9.6 (170.12).

der Vater will durch die *oikonomia* erkannt werden. Diese Auffassung ist der des Origenes ähnlich. Doch Origenes verwendet den Begriff *oikonomia* anders, als er in der *Pistis Sophia* und im *TracTri* verwendet wird. Anders als im *TracTri* verweist das Wort bei Origenes nicht auf 'diese Welt', sondern bezeichnet gerade den Heilsplan Gottes. Und vor allem auch durch die Behauptung der *oikonomia* Christi und die Auffassung von einem Plan für die Geschichte unterscheidet sich Origenes von der *Pistis Sophia* und dem *TracTri*.

2) Origenes hat den christlich-theologischen Begriff *oikonomia* aufgenommen und ausgearbeitet. Es läßt sich daraufhin erläutern, wie gerade der Begriff der *oikonomia* ihn dazu veranlassen konnte, eine Anordnung aller Ereignisse in dieser Welt zu behaupten.

Origenes vertritt die Ansicht, daß alle Ereignisse als sinnvolle und von Gott bezweckte Ereignisse betrachtet werden müssen. Alles was sich in dieser Welt ereignet, ereignet sich nach dem Plan Gottes, den dieser schon vor der Schöpfung gefaßt hat.

Um diese Auffassung von einem Heilsplan erläutern und verteidigen zu können, behauptet Origenes eine umfassende Weltordnung. Es ist von daher denkbar, daß alles in dieser Welt sich gerecht, dem Verdienst entsprechend und Gottes Plan gemäß ereignet. Denn wenn man erkennt, daß Gott das Zukünftige vorherweiß und sein Vorherwissen die Freiheit der Vernunftwesen nicht aufhebt, läßt sich verstehen, daß die vorherige Ordnung der Welt auf die vorhererkannten freien Taten der Menschen eingestellt wurde. Das Konzept der Anordnung bestätigt demnach die Annahme eines Heilsplans, der bereits vor der Schöpfung abgefaßt und in der Schöpfung durchgeführt wird. Gerade die Auffassung von der *oikonomia* hat Origenes dazu veranlaßt, eine Anordnung zu behaupten, um damit zu verteidigen, daß es einen Heilsplan Gottes gibt, der alles Einzelne umfaßt, aber die Freiheit nicht beseitigt.

Allerdings muß auch darauf hingewiesen werden, daß gerade das Konzept der Anordnung das Verständnis der *oikonomia* bei Origenes bestimmt. Denn gerade wegen seiner Auffassung von der Anordnung ist Origenes in der Lage, einen Heilsplan für alle individuellen Vernunftwesen zu behaupten, und gerade durch die Behauptung, daß der Plan alle einzelnen Geschehnisse aller individuellen Vernunftwesen umfaßt, unterscheidet sich Origenes in seiner Verwendung des Begriffs *oikonomia* von seinen Vorgängern.

3) Der Begriff *oikonomia* hat Origenes dazu veranlaßt, eine Anordnung aller Ereignisse zu behaupten, um durch die Verbindung von *oikonomia* und Anordnung den Heilsplan erläutern und verteidigen zu können. Aus der Verbindung von *oikonomia* und Anordnung geht aber das Problem hervor, daß in der Schöpfung durchgeführt wird, was bereits vor der Schöpfung im Heilsplan abgefaßt worden war. Dies führt zu zwei Schwierigkeiten: für die Menschen scheinen die Ereignisse in dieser Welt kaum noch eine Bedeutung

zu haben, und für Gott scheint es zur Schwierigkeit einer 'doppelten Verhaltensweise' zu führen.

Diese Schwierigkeiten, die dem Problem bezüglich der Abfassung und Durchführung des Heilsplans anhaften, hat Origenes durch seine Verbindung von *oikonomia* und Anordnung einerseits verschärft, andererseits aber auch überwindbar gemacht und zu beseitigen versucht.

Das Problem, das dem Denken des Origenes anhaftet, daß vor der Schöpfung abgefaßt worden war, was in der Schöpfung durchgeführt wird, geht teilweise aus dem Begriff der *oikonomia* an sich bereits hervor.

Schon im Neuen Testament, bei Ignatius von Antiochien und den Apologeten bezeichnet das Wort *oikonomia* die Heilsveranstaltung des Erlösers, durch die ein längst zuvor gefaßter Vorsatz Gottes verwirklicht wird. Schon von Anfang an ist mit dem Begriff der *oikonomia* in der christlichen Tradition also der Unterschied zwischen einem Vorsatz und der Durchführung dieses Vorsatzes verbunden.

Bei Irenäus wird der Begriff *oikonomia* auf die Geschichte bezogen. Die *oikonomia* umfaßt die gesamte heilsgeschichtliche Entwicklung von der Schöpfung an, deren Höhepunkt die *oikonomia* Christi ist. Auch mit dieser erweiterten Auffassung von *oikonomia* bei Irenäus sind Vorsatz oder Plan und dessen Durchführung miteinander verbunden. Irenäus behauptet z.B., Gott habe alles "zur Vollendung des Menschen bestimmt und zur Durchführung und Offenbarung der *oikonomia*. So soll seine Güte sich zeigen, die Gerechtigkeit sich vollenden, die Kirche dem Bilde seines Sohnes angepaßt und der Mensch endlich reif werden, indem er auf solchem Wege heranreift zur Anschauung und zum Besitz Gottes."¹⁴⁹ Irenäus zufolge hat Gott den Plan der Heilsgeschichte demnach zuvor bestimmt, und seine Güte zeigt sich bei der Durchführung der *oikonomia*.

In der Nachfolge von Theologen vor ihm behauptet auch Origenes einen Unterschied zwischen der Abfassung des Heilsplans und dessen Durchführung. Der Heilsplan wird bei ihm aber noch weiter ausgeweitet, indem er mit der Auffassung von einer Anordnung verknüpft wird. Dadurch verschärft sich das Problem bezüglich der Abfassung und Durchführung des Heilsplans. Schlechthin alles, was sich in dieser Welt ereignet, ereignet sich nach Gottes Plan, den Gott schon vor der Schöpfung gefaßt hat. Auf Grund dieser erweiterten Auffassung von der *oikonomia* führt der ursprüngliche Unterschied zwischen Vorsatz und Durchführung bei Origenes wie von selbst zum Problem, daß sich in der Geschichte nichts ereignet, was nicht zuvor schon bestimmt worden war.

¹⁴⁹ Adv. Haer. IV.37.7.

Gerade aus der Auffassung von einem allumfassenden Heilsplan und der Verknüpfung der *oikonomia* mit dem Konzept der Anordnung ergibt sich das Problem, daß alle Ereignisse in dieser Welt bereits vor der Schöpfung bestimmt wurden. Für Menschen kann das Geschehen in dieser Welt demnach bedeutungslos erscheinen, für Gott scheint es eine 'doppelte Verhaltensweise' zu implizieren, indem er sich z.B. des Zukünftigen unwissend zeigt, während es ihm andererseits jedoch nicht unbekannt ist.

Durch die Verbindung von *oikonomia* und Anordnung ist Origenes diesen Schwierigkeiten nicht nur begegnet, sondern er hat auch versucht, sie zu beseitigen, indem er das Problem bezüglich der Abfassung und Durchführung des Heilsplans zu überwinden versuchte. Zwar wurden alle Ereignisse in dieser Welt vorher geordnet; als diese Ereignisse aber angeordnet wurden, wurde zugleich eine Interaktion zwischen Gott und Mensch angeordnet¹⁵⁰.

Bei der Anordnung der Schöpfung und der Abfassung des Heilsplans bestimmte Gott, wie er sich zu den freien Vernunftwesen in der Schöpfung verhalten werde, nachdem er ihre freien Taten im voraus gesehen hat. In den Heilsplan werden die freien Taten der Vernunftwesen sowie die Verfügungen Gottes aufgenommen, bei denen er die freien Taten nach Verdienst bewertet, wie es ihm ziemt und dem Beter nützt. Gerade weil der Heilsplan aus den freien Taten der Vernunftwesen und den Verfügungen Gottes besteht, umfaßt er eine Interaktion zwischen Gott und Mensch. Denn Gott stellt seine Verfügungen mit Rücksicht auf die freien Taten der Menschen ein und versucht die freien Vernunftwesen durch seine Anordnungen zu ihrem Heil zu lenken.

Gott stellt sich auf die Menschen ein, weil er auf Grund seiner Güte die Vernunftwesen nicht aufgeben kann, aber ihre Bosheit vernichten muß. Damit die Menschen sich von ihrer Bosheit abwenden, schafft Gott nach seinem Plan diese Welt, lenkt er die Menschheit in der Geschichte, wird Gottes Logos Fleisch, erscheint der Logos als Schriftwort jedem einzelnen Menschen seinem Zustand gemäß und bessert Gott die Menschen mittels 'planmäßiger Verhaltensweisen'. Dieser Heilsplan Gottes wurde aber erst abgefaßt, nachdem Gott die freien Taten der Vernunftwesen im voraus erkannt hatte. In den Heilsplan wurden die vorhererkannten freien Taten der Vernunftwesen eingefügt. Gerade weil Gott in seinem Heilsplan im voraus bestimmt, wie er sich zu den vorhererkannten freien Taten der Vernunftwesen verhalten wird, umfaßt der Heilsplan eine Interaktion zwischen Gott und Mensch.

Daraus, daß Gott bei seiner Anordnung im voraus bestimmt, wie er sich in einer Interaktion mit den Menschen zu ihren zuvor erkannten freien Taten verhalten wird, geht hervor, welche Bedeutung den Ereignissen in der Zeit zukommt. Denn in der Zeit wird nicht nur ausgespielt, was bereits vor der

¹⁵⁰ Vgl. dazu Kap. 3, C.2.

Schöpfung angeordnet wurde. Sondern gerade das, was sich in der Zeit ereignen wird, wurde vorhererkannt, und gerade die Art und Weise, wie Gott sich zu den zukünftigen Ereignissen und bereits vorhererkannten freien Taten *in der Zeit* verhalten wird, wird festgelegt. Weil gerade die *freien* Taten vorhererkannt wurden und die *oikonomia* gerade Gottes planmäßiges Verhalten zu freien Menschen in einer Interaktion mit Menschen in der Zeit umfaßt, ist das Geschehen in der Zeit nicht bedeutungslos. Denn bei der Abfassung des Heilsplans wurde gerade eine *Interaktion in der Zeit* angeordnet. Dadurch wird die Bedeutung von Ereignissen und freien Taten in der Zeit betont. Diese Ereignisse werden durch die Abfassung eines Heilsplans ihrer Bedeutung nicht entblößt.

Bei der Anordnung der *oikonomia* hat Gott zuvor bestimmt, wie er sich in der Zeit zu Menschen verhalten wird. Freilich hat Gott sein Verhalten zuvor festgelegt, was aber vorher festgelegt wurde, ist das Verhalten Gottes zu den Menschen *in der Zeit*. In der Zeit verhält Gott sich zu den Menschen wie es den Menschen in einer Interaktion zwischen Gott und Mensch nützt. In dieser Interaktion kann Gott böse sein, drohen und strafen, damit Menschen sich durch ein solches Verhalten und eine derartige Interaktion bessern. Als Gott anordnete, wie er sich in der Zeit verhalten werde, wußte er bereits, was sich ereignen wird. Weil er aber ordnet, wie er sich *in der Zeit* verhalten wird, ist es, sobald er sich in der Zeit in eine Interaktion mit Menschen begibt, nicht von Bedeutung, daß er auf Grund seines Vorherwissens schon zuvor bestimmt hat, wie er sich in dieser Interaktion verhalten wird. Sondern es kommt darauf an, daß Menschen sich durch die Interaktion bessern. Von einer 'doppelten Verhaltensweise' Gottes, der sich z.B. gegenüber dem Zukünftigen unwissend zeigt, obwohl er die Zukunft kennt, kann darum im eigentlichen Sinn nicht gesprochen werden. Aus Liebe zu den Vernunftwesen schafft Gott eine Welt und bestimmt im voraus wie er sich zu den Vernunftwesen verhalten wird. Auf Grund derselben Liebe begibt Gott sich in diese Interaktion und verhält sich so, wie er es vorherbestimmt hat, nämlich so, daß es den Menschen nützt, damit sie sich bessern und zu Gott zurückkehren.

ERGEBNISSE

Die Ergebnisse dieser Arbeit können hier kurz dargestellt werden, weil die Ergebnisse der einzelnen Abschnitte öfters resümiert wurden und es einen Überblick über den Inhalt der verschiedenen Kapitel bereits in der Einführung gab. Darum genügt hier anstelle einer Zusammenfassung die Darstellung des zentralen Ergebnisses der Untersuchung: In seinen Auseinandersetzungen mit dem Thema von der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Freiheit unterscheidet sich Origenes von den griechischen Philosophen grundlegend, weil er sich von ihrer Auffassung von der Vorsehung unterscheidet.

In seiner Theologie hat Origenes den christlich-theologischen Begriff *oikonomia* aufgenommen und ausgearbeitet. Durch diesen Begriff läßt sich die vorsehende Tätigkeit Gottes bei Origenes im einzelnen beschreiben.

Die *oikonomia* Gottes ist Gottes Heilsplan, den er bereits vor der Schöpfung abgefaßt hat und der auf das zukünftige Verhalten der Vernunftwesen, das Gott bereits vor der Schöpfung im voraus erkannte, eingestellt worden ist. Diesem Plan gemäß betreut Gott alle individuellen Vernunftwesen und versucht er die Wesen zu sich zurückzuführen. Zu dem Zweck tritt Gott in der Geschichte in ein Verhältnis zu den Menschen ein und kann sich ihnen zuweilen als ein unwissender, zornender oder wütender Gott zeigen, nicht weil er seinem Wesen nach so wäre, sondern gemäß einem 'planmäßigen Verfahren' (*oikonomia*), um die Menschen zu bekehren und zu verbessern.

Durch diese Auffassung von einem Heilsplan und einer Vorsehung, die sich um individuelle Vernunftwesen kümmert, unterscheidet sich Origenes von der griechischen Philosophie seiner Zeit. Die griechischen Philosophen verneinten, daß Gott des Zukünftigen vorherwissend sei — geschweige denn, daß er das Vorherwissen zur Abfassung einer Weltordnung verwendete — , und daß Gott sich um einzelne Menschen kümmere. Sie behaupteten, Gott erhalte mittels Gesetzmäßigkeiten allein das Weltganze instand.

Der vorher abgefaßte Heilsplan, nach dem sich alles in dieser Welt ereignet, hebt die Freiheit des Menschen nach Origenes nicht auf. Denn gerade weil der Heilsplan erst abgefaßt wurde, nachdem das zukünftige Verhalten der Vernunftwesen vorhererkannt worden war und die Schöpfung bei der Anordnung der Welt eben auf das vorhererkannte freie Handeln der Vernunftwesen eingestellt wurde, können weder der Heilsplan noch die vorhergeplanten Ereignisse in dieser Welt die menschliche Freiheit beseitigen.

Durch diese Auffassung von einer Anordnung der Welt auf Grund des Vorherwissens Gottes versucht Origenes die menschliche Freiheit und die

allwaltende Vorsehung Gottes zu vereinen. Alles in dieser Welt ereignet sich gemäß dem Plan Gottes und wird von seiner Vorsehung verwaltet. Der Heilsplan und die allwaltende Vorsehung heben die menschliche Freiheit aber nicht auf, sondern sie sind auf die Freiheit eingestellt und *unterstellen* die Freiheit des Menschen.

Zur Verteidigung der Anordnung — vor allem gegen die Gnostiker — verwendet Origenes philosophische Argumente und Auffassungen. Er übernimmt die stoische Auffassung von einer Weltordnung, in der sich nichts Zufälliges ereignet, und die platonische Auffassung von einem Vorleben der Seele. Er versucht darzulegen, daß die Anordnung der Welt die Freiheit nicht aufhebt und darum z.B. auch das Beten nicht überflüssig macht. Und er versucht zu beweisen, daß das Vorherwissen Gottes die zukünftigen Ereignisse nicht notwendig macht, als ob sie nicht anders ausgehen könnten als so, wie Gott sie im voraus erkennt, und demnach bereits determiniert wären.

Mag Origenes zur Verteidigung des vorher abgefaßten Heilsplans und der Vereinbarkeit von Freiheit und Vorsehung auch philosophische Argumente übernommen haben, die Position, die er mit diesen Argumenten verteidigt, hat er der griechischen Philosophie nicht entnommen. Gerade indem er die Anordnung behauptet und die Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherwissen zu beweisen versucht, gerät er mit den damaligen griechischen Philosophen in Widerspruch.

Infolge seiner von ihnen verschiedenen Auffassung von der Vorsehung unterscheidet Origenes sich auch in seiner Auseinandersetzung um die Entscheidungsfreiheit von den griechischen Philosophen. Zur Verteidigung der Entscheidungsfreiheit gegen die Stoiker verneinten die griechischen Philosophen zur Zeit des Origenes eine unverbrüchliche Ursachenkette, um der menschlichen Freiheit Raum zu geben, und sie verteidigten die Unabhängigkeit freier Entscheidungen von vorangehenden Ereignissen, damit die Entscheidungen durch die Ereignisse weder bedingt noch determiniert wären. Weil Origenes aber behauptet, daß die Kette der Ereignisse bei der Anordnung auf die freien Taten eingestellt wurde, braucht er eine solche Kette nicht zu verneinen, um die Freiheit zu sichern. Auch verteidigt Origenes nicht die Unabhängigkeit der Entscheidungen von vorangehenden Ereignissen, da es ihm nicht darum geht, den Indeterminismus zu verteidigen, sondern er auf Grund der Freiheit vor allem die menschliche Verantwortlichkeit für Fehlverhalten begründen will. Zur Begründung dieser Verantwortlichkeit muß nicht die Unabhängigkeit der Entscheidungen verteidigt werden, sondern soll nur gesichert sein, daß das Vorgehende so oder anders verwendet werden kann.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Thema von der menschlichen Freiheit und der Vorsehung Gottes unterscheidet sich Origenes somit von

griechischen Philosophen vor allem, weil seine Auffassung von der Vorsehung Gottes sich von griechischen Vorstellungen unterscheidet. Die Auffassungen von H. Koch, B. D. Jackson und A. Dihle, die behaupteten, Origenes' Auffassungen von der Freiheit und der Vorsehung seien griechischen Ursprungs, lassen sich darum bestreiten.

Origenes hat sich allerdings griechisch-philosophischer Argumente bedient und philosophische Auffassungen in sein Denken aufgenommen. Er tut das jedoch in selbständiger Weise, und von einer "direkten Abhängigkeit" von der griechischen Philosophie oder des Mittelplatonismus seiner Zeit "in allen wesentlichen Punkten" kann nicht die Rede sein¹. Die These von H. Koch, Origenes habe dem Platonismus den Gedanken der Pädagogie Gottes entnommen, läßt sich widerlegen, weil die Vorsehung Gottes bei Origenes nicht mit griechischer *pronoia* identisch, sondern von der christlichen Vorstellung der *oikonomia* abhängig ist. Zu Recht behauptet E. Junod in der Einführung zur *Philokalie*, diese Texte des Origenes "comptent parmi les plus beaux et les plus importants qu'Origène ait consacrés aux rapports entre l'économie divine et la liberté humaine"².

Origenes entnimmt der griechischen — der stoischen wie der platonischen — Philosophie Argumente und Auffassungen, die er zur Beantwortung seiner eigenen Fragen braucht. Diese Fragen gehen aus der Schrift und aus der *regula fidei* hervor, sie ergeben sich aus seinen Versuchen, die gnostischen Auffassungen zu widerlegen und zu überbieten und die christliche Lehre gegen philosophische Angriffe zu verteidigen. Auf systematische Weise durchdenkt Origenes die verschiedenen Aussagen der Schrift und der *regula fidei*, und er versucht sie, manchmal im Widerspruch zu den Gnostikern und den Philosophen, in einer Synthese zusammenzubringen und mit Argumenten zu begründen.

Daraus ergibt sich eine Lehre bzw. eine Philosophie, die eine christliche Lehre sein will und eine christliche Lehre ist, gerade weil die Schrift und die *regula fidei* Ausgangspunkte dieser Lehre sind³. Weil die Schrift sowohl die allwaltende Vorsehung als auch die menschliche Entscheidungsfreiheit behauptet, verteidigt Origenes beide und versucht, sie in einer umfassenden Lehre zusammenzubringen. Weil die Schrift das Vorherwissen Gottes behauptet, hält Origenes am 'ehrwürdigen Gottesbegriff'⁴ fest und versucht, das Vorherwissen mit der menschlichen Freiheit zu vereinen, mag diese Position der griechischen Philosophie nach auch unhaltbar sein. Und weil die Schrift das vorsehende Handeln Gottes und die Inkarnation des Wortes

¹ Vgl. dazu H. Koch, siehe Einführung, S. 3.

² SC 226, S. 9.

³ Vgl. dazu B. D. Jackson, siehe Einführung, S. 4.

⁴ GK 7.

behauptet, verteidigt und erläutert Origenes den Abstieg Gottes, mag dieser Abstieg einem Philosophen wie Celsus auch absurd erscheinen. Die Schrift veranlaßt Origenes also zum Widerspruch zur griechischen Philosophie, und es läßt sich auf die Frage von B. D. Jackson darum sagen "which (die Schrift oder die Philosophie) came first in Origen's mind", Antwort: die Schrift.

Freilich soll nicht bestritten werden, daß Origenes griechische Auffassungen und Argumente übernommen hat. Auch in bezug auf die Entscheidungsfreiheit tut er das. Origenes verteidigt eine intellektuelle Auffassung von der Entscheidungsfreiheit und darin stimmt er mit der griechischen Philosophie überein, wie A. Dihle bemerkt. Eine solche Auffassung ist aber — gegen B. D. Jackson — weder sein Ausgangspunkt gewesen, noch hat sie — gegen A. Dihle — sein Denken dermaßen bestimmt, daß er mit dieser Auffassung auch die griechisch-philosophischen Auffassungen von der Vernünftigkeit der Seinsordnung übernommen hat.

In seiner christlichen Lehre hat Origenes der menschlichen Freiheit eine zentrale Stelle eingeräumt. Die menschliche Entscheidungsfreiheit wird von Gott bereits vor der Schöpfung berücksichtigt. Origenes' Philosophie verdient es darum mehr als alle anderen in der Antike eine Philosophie der Freiheit genannt zu werden, weil er im Gegensatz zu allem antiken Denken behauptet, daß nicht die Freiheit sich der Weltordnung unterordnen muß, sondern die Weltordnung bei der Anordnung auf die Freiheit eingestellt wurde⁵. Gerade aber weil die zukünftigen freien Entscheidungen des Menschen in einem Heilsplan, "einem dialogischen Entwurf von Vorsehung und Freiheit", aufgenommen wurden und die Geschichte nach einem "wohlgeordneten Plan" abläuft⁶, kann Origenes die Entscheidungsfreiheit sichern, ohne die Unabhängigkeit der Freiheit von ihrer Umwelt zu behaupten. Unsere Entscheidungen sind von unserer Umwelt und dadurch von Gottes Anordnungen abhängig. Darum ist unsere Vollendung auch nicht von der Freiheit abhängig, "sondern Gott wirkt das meiste dabei"⁷.

⁵ Vgl. dazu Th. Kobusch, siehe Einführung, S. 5.

⁶ Vgl. dazu E. Schockenhoff, siehe Einführung, S. 5.

⁷ PA III.1.19 (232.12).

BIBLIOGRAPHIE

A QUELLENTEXTE

- Ad Diognetum*, SC 33, H. I. Marrou, 1951.
- Albinus, *Didaskalikos*, (Epitome), Ausgabe, Einführung und Übersetzung von P. Louis, Paris, 1945.
- Alexander von Aphrodisias, *De anima liber cum mantissa*, I Bruns, Supplementum Aristotelicum, Bd. 2/1, Berlin, 1887.
- , *De Fato*, Alexander of Aphrodisias on Fate, text, translation and commentary, R. W. Sharples, London, 1983.
- , *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias, Über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, H.-J. Ruland, Saarbrücken, 1976.
- Ammonius, *Ammonii in Aristotelis De interpretatione commentarius*, CAG IV, V, A. Busse, Berlin, 1897.
- Apuleius, *De Platone et eius Dogmate*, Apulée, Opusculs philosophiques, texte établ., trad. et commenté, J. Beaujeu, Paris, 1973.
- Aristoteles, *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1957. (Übers. von F. Bassenge, Berlin, 1960).
- , *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1894. (Übers. von F. Dirlmeier, "Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung", hrsg. E. Grumach).
- , *De Interpretatione*, Aristotle in 23 Volumes, Vol. I, H. P. Cooke, The Loeb Classical Library, 1938.
- Boethius, *Philosophiae consolatio*, Corpus Christianorum Ser. Lat. XCIV, L. Bieler, Turnhout, 1957.
- Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis*, Die ältesten Apologeten, E. J. Goodspeed, Göttingen, 1914.
- Calcidius, *Timäuskommentar*, Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus, Plato Latinus volumen IV, J. H. Waszink, Leiden-London, 1962.
- Cicero, *De Divinatione*, Cicero in 28 Volumes, Vol. XX, W. A. Falconer, The Loeb Classical Library, 1923.
- , *De Natura Deorum*, Vom Wesen der Götter, lateinisch-deutsch, W. Gerlach und K. Bayer, München, 1978.
- , *De Fato*, Über das Fatum, lateinisch-deutsch, K. Bayer, München, 1963.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, Extraits de Théodote, SC 23, F. Sagnard, 1970.
- , *Paedagogus*, Le pédagogue, SC 70, 108, 158, H. I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, Ch. Matray, 1960-1970.
- , *Stromateis*, Buch I, II, V, SC 30, 38, 278/9, C. Mondésert, M. Caster, P. Th. Camelot, A. Le Boulluec, P. Voulet, 1951-1981. Buch III, IV, VI, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Clemens Alexandrinus Bd. 2 und 3, O. Stählin, 1906-1909. (Übers. der Werke des Clemens von O. Stählin in der Bibliothek der Kirchenväter Bd 7,8,17,19,20, 1934-1938).
- Epictetus, *Dissertationes und Enchiridion*, The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments, in 2 Vol., W. A. Oldfather, The Loeb Classical Library, 1925-1928.

- Hermas, *Der Hirt*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte Bd. 48; Die apostolischen Väter Bd 1, M. Whittaker, 2e Aufl., Berlin, 1967.
- Ignatius von Antiochien, *Lettres*, SC 10, P. Th. Camelot, 3ème édition, 1958.
- Irenäus, *Adversus Haereses*, Contre les hérésies, SC 100, 152/3, 263/4, 210/11, 293/4, A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, 1965-1982; (Übers. von E. Klebba in der Bibliothek der Kirchenväter Bd 3,4, 1912).
- Justinus, *Apologia* und *Dialogus*, Die ältesten Apologeten, E. J. Goodspeed, Göttingen, 1914.
- Lukretius, *De Rerum Natura*, Conradus Müller recensuit et adnotavit, Zürich, 1975.
- Maximus von Tyrus, *Dialexeis*, Philosophumena, edidit H. Hobein, Teubner-Lipsiae, 1910.
- Nemesius, *De Natura Hominis*, graece et latine, edidit Christian. Frideric. Matthaei., Halle 1802, Nachdruck Hildesheim, 1967. (Übers. von W. Telfer, Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa, London, 1955).
- Philo, *Quod Deus Immutabilis sit*, Philo in 10 (and 2 supplementary) Volumes, Vol. III, F. H. Colson und G. H. Whitaker, The Loeb Classical Library, 1930.
- Pistis Sophia*, Übersetzung von Carl Schmidt, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 45, 2e Aufl., bearbeitet von W. Till, 1954.
- Plato, *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1905 -. (Übers. von O. Apelt, "Platon sämtliche Dialoge").
- Ps. Plutarchus, *De Fato*, Plutarch's Moralia in 15 Volumes, Vol. VII, Ph. H. de Lacy und B. Einarson, The Loeb Classical Library, 1959.
- Proklos, *De decem dubitationibus circa providentiam* und *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo), H. Boese, Berlin, 1960.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, I. von Arnim, Leipzig, 1903-1905.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, Die ältesten Apologeten, E. J. Goodspeed, Göttingen, 1914.
- Theophilus, *Ad Autolycum*, text and translation by R. M. Grant, Oxford Early Christian Texts, 1970.
- Tractatus Tripartitus*, Le Traité Tripartite, Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen, traduit par L. Painchaud et E. Thomassen, in: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section Textes, 19, Québec, 1989, und The Tripartite Tractate, Introduction, Text, Translation, H. W. Attridge and E. H. Pagels, in: Nag Hammadi Studies, Volume XXII, Leiden, 1985.

B SEKUNDÄRLITERATUR

- A. d'Alès, *Le mot oikonomia dans la langue de saint Irénée*, in: "Revue des Etudes Grecques", 32, 1919, S. 1-9.
- D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945.
- A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, London, 1957.
- C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- O. Becker, *Zur Rekonstruktion des 'kyrieuon Logos' des Diodorus Kronos*, in: "Erkenntnis und Verantwortung, Festschrift für Theodor Litt", Düsseldorf, 1960, S. 250-263.
- P. van Beneden, *Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie*, in: "Vigiliae Christianae", 23, 1969, S. 161-176.
- A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960.
- U. Berner, *Origenes, Erträge der Forschung*, Darmstadt 1981.
- W. Bienert, *Zum Logosbegriff des Origenes*, in: "Origeniana Quinta", Leuven, 1992, S. 418-423.
- C. Blanc, *l'Angélogologie d' Origène*, in: "Studia Patristica", TU 117, 1976, S. 79-109.
- J. den Boeft, *Calcidius on Fate, his doctrine and sources*, Leiden, 1970.

- A. Bouché-Leclercq, *l'Astrologie Grecque*, Paris, 1899.
- W. J. P. Boyd, *Origen on Pharaoh's hardened heart: a study of justification and election in St Paul and Origen*, in: "Studia Patristica" VII, TU 92, Berlin, 1966, S. 434-442.
- E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*, Paris, 1951.
- V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, Paris, 1959.
- R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936.
- R. Calonne, *Le libre arbitre selon le 'Traité des principes' d'Origène*, in: "Bulletin de la Littérature ecclésiastique", 89, 1988, S. 243-262.
- W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, 1988.
- H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Den Haag - Steenbrugge, 1971. *Bibliographie critique d'Origène, Supplément I*, Den Haag - Steenbrugge, 1982.
- , *Origène et Plotin, élèves d'Ammonios Saccas*, in: "Bulletin de la Littérature ecclésiastique", 57, 1956, S. 193-214.
- , *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961.
- , *Origène et la philosophie*, Paris, 1962.
- , *Origène est-il un systématique?*, in: "Origène et la philosophie", Paris, 1962.
- , *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.
- J. Daniélou, *Origène, le génie du christianisme*, Paris, 1948.
- , *Origène et Maxime de Tyr*, in: "Recherches de science religieuse", 1946, S. 359-361.
- , *Les sources juives de la doctrine des anges des nations*, in: "Recherches de Science Religieuse", 38, 1951, S. 132-137.
- A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen, 1985.
- , *Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie*, in: "Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit", Erlangen, 1980, S. 9-31.
- , *Philosophische Lehren vom Schicksal und Freiheit in der frühchristlichen Theologie*, in: "Jahrbuch für Antike und Christentum", 30, 1987, S. 14-28.
- J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977.
- H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, in: "Hermes", 83, 1955, S. 439-477.
- , *Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus*, in: "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 24, 1977, S. 60-87.
- M. Dragona-Monachou, *Providence and fate in stoicism and prae-neoplatonism*, in: "Philosophia", 3, 1971, S. 262-300.
- K. Duchatelez, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, in: "Nouvelle Revue Théologique", 92, 1970, S. 267-292.
- L. Edelstein, *The philosophical system of Poseidonius*, in: "American Journal of Philology", 57, 1936, S. 186-326.
- Ph. J. van der Eijk, *Origenes' Verteidigung des freien Willens in de Oratiōe 6, 1-2*, in: "Vigiliae Christianae", 42, 1988, S. 339-351.
- E de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 Bde. Paris, 1923-28.
- A. J. Freddoso, *Luis de Molina, On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, Cornell U.P., 1988.
- D. Frede, *Aristoteles und die Seeschlacht*, Göttingen, 1970.
- , *The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato*, in: "Phronesis", 27, 1982, S. 276-298.
- M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974.
- H. Frohnhofen, *Apatheia tou Theou, Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt, 1987.

- E. Früchtel, *Zur Interpretation der Freiheitsproblematik im Johanneskommentar des Origenes*, in: "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", 26, 1974, S. 310-317.
- A. Gercke, *Eine platonische Quelle des Neuplatonismus*, in: "Rheinisches Museum", 41, 1886, S. 266-291.
- W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach de Oratione von Origenes*, München-Paderborn-Wien, 1975.
- R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963.
- J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970.
- , *The Stoic Conception of Fate*, in: "Journal of the History of Ideas", 35, 1974, S. 17-32.
- W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen, 1914.
- F. P. Hager, *Proklos und Alexander von Aphrodisias über ein Problem der Lehre von der Vorsehung*, in: "Kephalaion: Studies in Greek philosophy and its continuation presented to C. J. de Vogel", Assen, 1975, S. 171-182.
- J. Hani, *La notion de destin dans le "De Fato" du ps. Plutarque*, in: "Visages du destin dans les mythologies", Paris, 1983, S. 105-110.
- M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris, 1958.
- , *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, in: "Studi in onore di Alberto Pincherle", Rom, 1967, S. 260-268.
- P. Heimann, *Erwähltes Schicksal, Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Tübingen, 1988.
- T. Heither, *Translatio religionis: die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Köln, 1990.
- H. Holz, *Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes*, in: "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie", 12, 1970, S. 63-84.
- P. Huber, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zürich, 1976.
- P. Huby, *The First Discovery of the Freewill Problem*, in: "Philosophy", 42, 1967, S. 353-362.
- B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.
- E. v. Ivanka, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Kirchenväter*, Einsiedeln, 1964.
- B. D. Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, in: "Church History", 35, 1966, S. 13-23.
- E. Junod, *Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik*, in: "Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit", Erlangen, 1980.
- F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin, 1966.
- , *Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius*, in: "Kerygma und Logos, Festschrift für C. Andresen", Göttingen, 1979, S. 322-328.
- , *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?* in: "Epektasis, Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou", Paris, 1972, S. 327-334.
- C. Klein, *Die Freiheitslehre des Origenes*, Strassburg, 1894.
- Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes*, in: "Theologische Quartalschrift", 165, Tübingen, 1985, S. 94-105.
- , *Kann Gott leiden? zu den philosophischen Grundlagen von der Passibilität Gottes bei Origenes*, in: "Vigiliae Christianae", 46, 1992, S. 328-333.
- H. Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig, 1932.
- P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, Stuttgart, 1973.
- J. L. Kvanvig, *The possibility of an all-knowing God*, Basingstoke, 1986.

- H. Langerbeck, *The philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein*, in: "Journal of Hellenic Studies", 77, 1957, S. 67-74.
- L. Lies, *Origenes' 'Peri Archon', eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt, 1992.
- F. v. Lilienfeld und E. Mühlenberg, *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche, Vorträge gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar, 1979 in Bethel, Erlangen, 1980.*
- O. Lillge, *Das patristische Wort 'oikonomia', seine Grundlage und Geschichte bis auf Origenes*, Diss. Erlangen, 1955.
- A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974.
- , *Problems in Stoicism*, London, 1971.
- , *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias de Fato (I-XIV)*, in: "Archiv der Geschichte der Philosophie", 52, S. 247-268.
- , *The Stoic Concept of Evil*, in: "Philosophical Quarterly", 18, 1968, S. 329-343.
- H. de Lubac, *Histoire et esprit, l'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris, 1950.
- U. Luz, *Der dreiteilige Traktat von Nag Hammadi*, in: "Theologische Zeitschrift", 33, 1977, S. 384-392.
- W. Marcus, *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen*, ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen 'Theologie' und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe *oikonomia* und *theologia*, München, 1963.
- Fr. Marty, *Le discernement des esprits dans le Peri Archon d' Origène*, in: "Revue d' Ascétique et de Mystique", 34, 1958, S. 147-164; 253-274.
- B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, 1953.
- P. Mehlhorn, *Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' Peri Archon*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band II, 1878.
- Ph. Merlan, *Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias*, in: "Philologus", 113, 1969, S. 253-256.
- P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise Exégète de la Noétique d'Aristote*, Paris-Liège, 1942.
- P. Nautin, *Origène, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1977.
- P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, 1960.
- B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987.
- Origeniana*, Premier colloque international des études origéniennes, Bari, 1975.
- B. E. Nwigwe, *Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit bei Thomas von Aquin und ihre zeitlogische Kritik durch A. N. Prior und P. T. Geach*, Münster, 1985.
- E. H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Nashville-New York, 1973.
- L. Perrone, *Il cuore indurito del Faraone, Origene e il problema del libero arbitrio*, Origini 3, Testi e Studi del CISEC, Genova, 1992.
- J. Puigalli, *Etude sur les Dialexeis de Maxime de Tyr, Conferencier platonicien du IIème siècle*, Lille, 1983.
- M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948.
- , *Griechische Freiheit*, Göttingen, 1955.
- , *Zenon und Chrysipp*, in: "Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", 1938, S. 173-210. Nachdruck in: "Kleine Schriften", Band I, Hildesheim, 1965, S. 1-38.
- M. Pope, *Epicureanism and the Atomic Swerve*, in: "Symbolae Osloenses", 61, 1986, S. 77-97.
- G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952.
- A. N. Prior, *The Formalities of Omniscience*, in: "Philosophy", 37, 1962, S. 115-129.
- M. E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, in: "Phoenix", 19, 1965, S. 285-297.

- J. Reumann, 'Oikonomia' as "ethical accomodation" in the fathers and its pagan backgrounds, in: "TU", 78, 1961, S. 370-379.
- J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- , *The Stoics*, Berkeley, 1978.
- J. Roldanus, *L'héritage d'Abraham d'après Irénée*, in: T. Baarda (et al.) Hrsg., "Text and testimony: essays on new testament and apocryphal literature in honour of A. F. J. Klijn", Kampen, 1988, S. 212-224.
- R. Roques, *l'Univers Dionysien, structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954.
- F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947.
- S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London, 1959.
- F. H. Sandbach, *The Stoics*, London, 1975.
- E. Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit, Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz, 1990.
- L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae: Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, in: W. Eltester, "Christentum und Gnosis", Berlin, 1969, S. 65-97.
- P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
- A. Scott, *Origen and the Life of the Stars, A History of an Idea*, Oxford, 1991.
- R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, De Fato: some parallels*, in: "Classical Quarterly", 28, 1978, S. 243-266.
- , *Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: two problems*, in: "Classical Quarterly", 32, 1982, S. 198-208.
- , *Responsibility, chance and not-being*, in: "Bull. Inst. Classical Studies", London, 22, 1975, S. 37-63.
- F. Solmsen, *Providence and the Souls: A Platonic Chapter in Clement of Alexandria*, in: "Museum Helveticum", 26, 1969, S. 229-251.
- R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, 1980.
- G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique*, Paris, 1942.
- C. Stead, *The Freedom of Will and the Arian Controversy*, in: "Jahrbuch für Antike und Christentum", Ergänzungsband 10, 1983, S. 245-257.
- J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, London, 1960.
- M. v. Straaten, *Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie*, in: "Gymnasium", 84, 1977, S. 501-518.
- C. Strang, *Aristotle and the Sea Battle*, in: "Mind", 69, 1960, S. 447-465.
- M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster, 1989.
- M. Szarmach, *Maximos von Tyros, eine literarische Monographie*, Torun, 1985.
- W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966.
- K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, 1986.
- J. W. Trigg, *Origen, the bible and philosophy in the third-century church*, Atlanta, 1983.
- G. Verbeke, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le de Fato d' Alexandre d'Aphrodisias*, in: "Archiv der Geschichte der Philosophie", 50, 1968, S. 73-100.
- W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931.
- C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, volume III, The hellenistic-roman period, Leiden, 1964.
- J. H. Waszink, *Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum*, in: "Jahrbuch für Antike und Christentum", 15, 1972, S. 236-244.
- K. O. Weber, *Origenes, der Neuplatoniker*, München, 1962.
- M. Widmann, *Der Begriff 'oikonomia' im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte*, Diss. Tübingen, 1956.

- W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 17. Aufl., Tübingen, 1980.
C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt, 1981.

NAMENREGISTER

- Abraham 174,179,185,190
 Adam 177,179,185
 Alexander v. Aphrodisias 7,23,27,
 30-39,41,43,44,68,70,82,
 92,93,96,97,123,126-132,
 138,144,145-147,
 Albinus 40-42,130
 A. d'Alès 176
 D. Amand 29,47,48,82
 Ambrosius 58
 Ammonius (Neuplatoniker) 93
 Ammonius Sakkas 141-143
 Amos 100
 O. Apelt 10
 Apollo 18,29,42,43,48,49
 Apuleius 40,41,45
 Aristides 172
 Aristoteles 9-12,22,23,31,33,
 38,94
 A. H. Armstrong 12
 Athenagoras 172
 Attikus 40
 H. W. Attridge und E. H. Pagels
 175,176
 C. Bailey 27
 Basilides 107
 Basilius von Cäsarea 55,56
 F. Bassenge 12
 K. Bayer 18
 J. Beaujeu 41
 O. Becker 24
 P. v. Beneden 110
 A. Benoit 176
 L. Bieler 93
 W. Bienert 2
 C. Blanc 132,135,136
 J. den Boeft 40,42,43,44,45
 H. Boese 93
 Boethius 23,25,92-94
 A. Bouché-Leclercq 78
 W. J. P. Boyd 159
 E. Bréhier 16
 V. Brochard 28
 I. Bruns 33
 A. Busse 93
 R. Cadiou 141
 Calcidius 17,31,40-45,92,98,
 130,131
 Cato 28,29
 Celsus 16,82,87-91,147,167,
 184,185,187,198-200,
 203,205
 Chrysippus 16-27,35,43,44,
 69,91,96,97,111
 Cicero 18,20-23,25-28,78
 Clemens von Alexandrien 20,30,
 66,69,70,79,82,104,170,
 172,180,181,188,193,
 206,207
 Clemens Romanus 56
 W. L. Craig 112,116,117,120
 H. Crouzel 2-4,141,157
 H. Crouzel und M. Simonetti
 56,115,133,135,136,150
 David 100,104
 J. Daniélou 1,31,47,132,135
 Demokritus 27
 A. Dihle 5,148,149,163,214,215
 J. Dillon 40,45,46
 Diodorus Kronus 23,24
 Diogenes von Babylon 29
 Diogenes Laertius 24,25
 Diognetus
 F. Dirlmeier 11
 H. Dörrie 6,13,46,141,151
 C. Dogniez 195
 L. Doutreleau 173
 M. Dragona-Monachou 17
 K. Duchatelez 169
 Duns Scotus 112
 L. Edelstein 16
 B. Einarson 40
 W. Eltester 107
 Epiktetus 24,71,127
 Epikurus 7,27,28,30,33
 Esau 114,118
 Euripides 90
 Ph. J. van der Eijk 58,60,68
 E. de Faye 30,46,47
 A. J. Freddoso 116

- D. Frede 23,32
 M. Frede 25,97
 H. Frohnhofen 202
 E. Früchtel 50
 Gaius 30,40,41,49,92,140-144
 Galenus 69
 P. T. Geach 94
 A. Gercke 40
 W. Gessel 58
 Gnosis, Gnostiker 2,3,107,115,
 123,126,147-150,152,154,
 155,159,170,172,176,177,
 181,207,213,214
 R. Gögler 1,189
 H. Görgemanns und H. Karpp
 56,65,67,69,115,155
 J. B. Gould 21,22
 Gregorius von Nazianz 55,56
 E. Grumach 11
 W. Gundel 9,29
 Hagar 174
 F. P. Hager 37
 J. Hani 40
 M. Harl 4,159,195
 T. Heither 50
 Herakleon 53,107,174
 Heraklit 13
 Herodes 90,112
 Hermas 82,104
 Hierokles von Alexandrien 141
 Hieronymus 115
 Hiob 134,135
 Hippolytus 172,174
 H. Hobein 46
 P. Huber 92,93
 P. Huby 9,12,27
 Iamblichus 93
 Ignatius von Antiochien 171,172,
 206,209
 B. Inwood 16
 Irenäus 82,170,172,173,176,
 177,179,180-182,187,188,
 190,193,206,207,209
 B. D. Jackson 4,214,215
 Jakob 114,118
 Jerobeam 100,104,112
 Jesus 1,51,89-92,105,112,159,
 171,174,178,185,189,199,
 200
 Jokaste 88
 Josia 100,104,112,113,116
 Josua 185
 Judas 73,76,84-86,87,88,90,
 92,96,100,104,117
 E. Junod 2,50,55,56,78,79,82,
 87,89,109,214
 Justinus 82,86,101,171,172,206
 Kalvenus Taurus 40
 Karneades 7,28-30,35,82
 G. B. Kerferd 15
 F. H. Kettler 141
 Kleanthes 16,17,66
 E. Klebba 176
 Th. Kobusch 5,6,203,215
 H. Koch 3,30,31,127,168,214
 P. Koetschau 56
 Krösus 43,48,49
 P. Kübel 3,152
 J. L. Kvanvig 95
 Kypselus 25,98
 Ph. H. de Lacy 40
 Laius 26,42,48,49,88,90,91,
 98,129
 H. Langerbeck 141
 L. Lies 132
 F. v. Lilienfeld 150
 O. Lillge 169,170,174,182
 A. A. Long 14,22,28,31,33
 P. Louis 41
 Lukretius 27,28
 U. Luz 176
 W. Marcus 172
 Markion 107,154
 Markus 173,174
 Fr. Marty 132
 B. Mates 24
 C.F. Matthaeus 40
 Maximus von Tyrus 30,31,46-49,
 82,91,98,129,131
 Ph. Merlan 33
 Methodius von Olympos 55
 Milo 26
 L. de Molina 94,97,112,116,
 117,120
 P. Moraux 38
 Mose 185,186,189
 E. Mühlenberg 150
 P. Nemeshegyi 204
 Nemesius 31,40-43,45,69
 B. Neuschäfer 57
 Noach 185
 E. Norelli 107

- B. E. Nwigwe 94
 Oedipus 18,29,88
 E. H. Pagels 107
 L. Painchaud 175
 Paulus 54,56,100,105,106,109,
 112,114,116-121,143,148,
 149,160,171,192
 S. G. Pembroke 14
 L. Perrone 57,107,161
 Petrus 76,87,89,92,192
 Pharao 55,159-163,165
 Philo (Schüler des Diodorus) 25
 Philo von Alexandrien 69,70
 Plato 9,10,44,47,70,110,140,141,
 143,144
 Platoniker, Platonismus 3,7,30,
 40-46,48,91-94,96-98,123,
 125-127,130-132,138-140,
 142-147,214
 Plotin 5,31,53
 Plutarchus 23,40
 Ps. Plutarchus 40-43,45,111,
 144,146
 M. Pohlenz 9,11,16,67
 M. Pope 28
 Porphyrius 43,92
 Poseidonius 16
 G. L. Prestige 169
 A. N. Prior 93,94
 Proklos 37,93
 Ptolemäus 172,174,175
 J. Puigalli 47,49
 M. E. Reesor 21,24,25
 J. Reumann 169,170,194
 J. M. Rist 15-17,55
 J. Roldanus 179
 R. Roques 110
 A. Roselli 161
 A. Rousseau 173,174
 Rufinus 55,109,115,134
 H.-J. Ruland 37-39,145,147
 F. M. M. Sagnard 173
 S. Sambursky 17,18
 F. H. Sandbach 14,16
 Sara 174
 C. Schmidt 174
 E. Schockenhoff 5,215
 L. Schottroff 107
 P.-M. Schuhl 24
 A. Scott 145,146
 Sextus Empiricus 69
 R. W. Sharples 31,33,35,37,39,41
 F. Solmsen 142
 R. Sorabji 23,94
 G. Soury 47,49
 O. Stählin 180
 C. Stead 45
 Stefanus 101
 J. A. Stewart 10
 Stoa, Stoiker 7,9,12-36,43,44,46,
 65,92,96,122,123,126,130,
 131,139,140,142,147,213
 M. v. Straaten 21
 C. Strang 23
 M.-B. von Stritzky 58
 M. Szarmach 46,47
 Tatianus 82,171,172
 W. Telfer 40
 Tertullianus 172
 W. Theiler 29,44,92,97,141-144
 Theodotus 79,172,173,174,175
 Theophilus 171
 Thomas von Aquin 94,95,112
 E. Thomassen 175
 W. Till 174
 B. Todd 17
 K. J. Torjesen 2
 Valentinus 107
 G. Verbeke 31
 C. J. de Vogel 37,69
 J. H. Waszink 40,43
 K. O. Weber 141
 M. Widmann 169,172-174,176
 W. Windelband 12
 J. C. M. van Winden 61
 Xenophon 47
 Zeno 16
 C. Zintzen 40

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. TERTULLIANUS. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. WASZINK and J.C.M. VAN WINDEN. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. VAN DER NAT. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. SPRINGER, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. HOEK, A. VAN DEN. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. NEYMEYR, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. HELLEMO, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. RUFIN VON AQUILEIA. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. MARTI. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. ROUWHORST, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. RADICE, R. and D.T. RUNIA. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. BITTER, N.G. COHEN, M. MACH, A.P. RUNIA, D. SATRAN and D.R. SCHWARTZ. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. GORDON, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. PROSPER OF AQUITAINE. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. MARCOVICH. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. JEFFORD, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. DROBNER, H.R. and KLOCK, CH. *Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. NORRIS, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. NORRIS and Translation by LIONEL WICKHAM and FREDERICK WILLIAMS. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. OORT, J. VAN. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. LARDET, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. RISCH, F.X. *Pseudo-Basilius: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6
17. KLIJN, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. ELANSKAYA, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. WICKHAM, L.R. and BAMMEL, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. ASTERIUS VON KAPPADOKIEN. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. HENNINGS, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2

22. BOEFT, J. DEN & HILHORST, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. MCGUCKIN, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. REYNOLDS, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. PETERSEN, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 10034 2
26. GRÜNBECK, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. HAYKIN, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. BENJAMINS, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9